



TARTU RIIKLIKU ÜLIKOOLI TOIMETISED

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS

ALUSTATUD

VIHIK 284

ВЫПУСК

ОСНОВАНЫ в 1893 г.

# ТРУДЫ ПО ЗНАКОВЫМ СИСТЕМАМ V



ТАРТУ 1971

WORKS ON SEMIOTICS  
TÖÖD SEMIOOTIKA ALALT

Per. A-1169

TARTU RIIKLİKU ÜLIKOOLI TOIMETISED  
УЧЕННЫЕ ЗАПИСКИ  
ТАРТУСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ACTA ET COMMENTATIONES UNIVERSITATIS TARTUENSIS  
ALUSTATUD 1893 a. VINIK 284 ВЫПУСК ОСНОВАНЫ в 1893 г.

---

# ТРУДЫ ПО ЗНАКОВЫМ СИСТЕМАМ

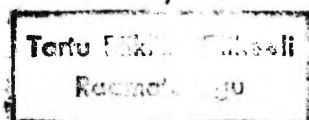
V

*Памяти Владимира Яковлевича Проппа*

ТАРТУ 1971

Редакционная коллегия:

Ю. Лотман (ответственный редактор), Б. Егоров, Вяч. Вс. Иванов, Х. Рятсеп,  
И. Куль, Б. Гаспаров, И. Чернов, Л. Вальт.







*Arthur*

## От редакции

Настоящий том, который редколлегия «Трудов по знаковым системам» собиралась посвятить 75-летию Владимира Яковлевича Проппа, находился в типографии, когда пришла горестная весть о кончине этого замечательного ученого. С тяжелым чувством участники и редакция тома меняют надпись на титульном листе, посвящая предлагаемый читателю сборник *памяти* своего незабвенного коллеги и учителя.

Научный путь профессора Ленинградского университета В. Я. Проппа отличался редкой целеустремленностью. Более сорока лет тому назад в сознании ученого оформился замысел — рассмотреть фольклорный текст в трех аспектах: с точки зрения его внутренней структуры, его генетического отношения к обряду и его функционирования в коллективе. Реализации этого плана, потребовавшей последовательности, граничащей с научным героизмом, была посвящена вся жизнь В. Я. Проппа как ученого. «Морфология сказки» и «Трансформация волшебных сказок» («Поэтика», IV), появившиеся в 1928 г., «Исторические корни волшебной сказки», опубликованные Ленинградским университетом в 1946 г., работы последнего десятилетия — составляли различные этапы осуществления стройного и, по сути дела, неизменного плана. И если неизменность исследовательского замысла на протяжении всей жизни большого ученого сама по себе в высшей мере примечательна, не меньшего внимания достойно и другое — долговременность научной жизни концепций, положенных в основу этих книг. «Морфология сказки», опубликованная в 1928 г., в промежуток между 1958—1969 гг. выдержала два английских, одно итальянское, польское, второе русское издание и до сих пор остается источником плодотворных научных идей.

В. Я. Пропп был фольклористом, и его, в первую очередь, волновали проблемы изучения народного творчества. Однако работы его по внутренней структуре текста волшебной сказки дали такой толчок развитию литературоведческой мысли в самых различных направлениях, что в настоящее время трудно даже перечислить все области гуманитарных наук, в которых отразилось их революционизирующее воздействие.

Разделяя со всей научной общественностью скорбь по поводу кончины замечательного ученого, редакция «Трудов по знаковым системам» не может не испытывать глубоко личного, человеческого чувства, вызванного не только научной потерей, но и уходом близкого и дорогого человека. Для многих из нас Владимир Яковлевич Пропп был учителем университетских лет. Занятия в его семинарах, сначала в довоенном, а затем — и послевоенном Ленинградском университете стали для того поколения филологов, к которому принадлежит и ряд участников настоящего сборника, и началом научного пути, и навеки дорогим воспоминанием.

И в последующие годы Владимир Яковлевич продолжал с присущим ему доброжелательством следить за работой тех, кто, в меру своих возможностей, стремился следовать по намеченным им научным путям. В письме Ю. Лотману, помещенном 22 июля 1966 г., оценивая вышедшие к тому времени тома «Трудов по знаковым системам» и «Тезисов Летних школ

по вторичным моделирующим системам», он писал: «Радостно видеть, что мои труды не пропали даром, а воспринимаются так широко, как я этого никогда не ожидал»<sup>1</sup>.

Невысокого роста, седой, улыбающийся, добрый и доброжелательный, человек, которого никакие житейские соображения не могли отклонить от избранного им пути, следующий какому-то внутреннему зову, полный веры в значение науки, как-то не удосужившийся заметить свою мировую известность, лектор, в тихом голосе которого слышалось настойчивое, непрекращающееся, требовательное биение строгой мысли, — таким останется в нашей памяти Владимир Яковлевич Пропп.

---

<sup>1</sup> Письмо хранится в архиве редакции «Трудов».

**МИФ, ФОЛЬКЛОР, РЕЛИГИЯ  
КАК МОДЕЛИРУЮЩИЕ СИСТЕМЫ**

## **О СТРУКТУРЕ НЕКОТОРЫХ АРХАИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ, СООТНОСИМЫХ С КОНЦЕПЦИЕЙ «МИРОВОГО ДЕРЕВА»**

**В. Н. Топоров**

В ряде предыдущих работ подробно говорилось о «мировом дереве» и его локальных вариантах («дерево жизни», «небесное дерево», «дерево предела», «шаманское дерево» и т. п.) как образе некоей универсальной концепции, которая в течение длительного времени определяла модель мира человеческих коллективов Старого и Нового Света. С помощью этого образа (во всем множестве его культурно-исторических вариантов) стало возможным свести воедино разные общие семантические противопоставления, установив между их членами отношения эквивалентности, и создать тем самым первый достоверно реконструируемый универсальный знаковый комплекс. В этих же работах подчеркивалась исключительная роль концепции мирового дерева в культурном развитии человечества. Она оставила по себе следы в религиозных и космологических представлениях, отраженных в текстах разного рода, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в хореографии, ритуале, играх, в социальных структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей психики. О теме мирового дерева в изобразительном искусстве, как и о его описании в словесных текстах, уже не раз говорилось. Все эти описания и изображения, как правило, имеют своим предметом само мировое дерево — его внешний вид, членение, атрибуты, связанные с разными частями его, и целый ряд деталей, относящихся, строго говоря, уже к интерпретации мирового дерева.

Вместе с тем в эпоху мирового дерева, несомненно, существовали и более специальные тексты, которые не были столь непосредственно мотивированы образом мирового дерева и, следовательно, обладали большей независимостью. Реконструкция таких текстов и доказательство их связи с концепцией мирового дерева позволили бы существенно увеличить наши знания о представлениях, характеризовавших ту эпоху. Исследование же

формальных и содержательных особенностей этих текстов повлияло бы на решение проблемы их хронологического приурочения, а также позволило бы определить влияние концептуальных и художественных достижений эпохи мирового дерева на последующие эпохи.

Ниже предлагается реконструкция и анализ некоторых текстов, которые, как будет показано далее, были приурочены к ритуалам, связанным с мировым деревом. К сожалению, здесь может быть приведена лишь небольшая часть материалов и доказательств, к тому же относящихся, как правило, исключительно к индоевропейской традиции; при этом последняя также представлена лишь частью наиболее показательных образцов. Тем не менее, эти ограничения не должны, кажется, помешать доказательству тех общих соображений, которые являются основными и определяющими в том, что излагается на этих страницах.

\*   \*  
\*

Один весьма важный круг текстов может быть реконструирован на основании сравнения текстов двух исторических традиций — древнескандинавской и иранской. В данном случае они могут рассматриваться как совершенно независимые трансформации более древней индоевропейской традиции, хотя известно, что в последние века до нашей эры в причерноморских степях существовал симбиоз иранских (сарматских, аланских) и германских (остроготских) племен<sup>1</sup>, возможно, отразившийся и в ряде сходных мифологических представлений у германцев и иранцев<sup>2</sup>. Сохранение сходных текстов в двух противоположных периферийных частях индоевропейского ареала (северо-запад и юго-восток) свидетельствует о том, что перед нами, несомненно, весьма архаичное переживание.

В древнескандинавской традиции оно представлено словесным поединком между Одином и Вафтрудниром, засвидетельствованным «Речами Вафтруднира» (*Vafðrúðnismál*) из «Старшей Эдды»:

---

<sup>1</sup> См.: G. Vernadsky, *The Eurasian Nomads and Their Impact on Medieval Europe*, — «Studi medievali», 3 Serie. IV, 2, 1963, стр. 16; его же, *Der sarmatische Hintergrund der germanischen Völkerwanderung*, — «Saeculum», II, 1951, стр. 340—392. Ср. также: M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, стр. 236 и след.; L. Schmidt, *Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung*; Ostgermanen, München, 1910; E. Schwarz, *Goten, Nordgermanen, Angelsachsen*, 1951 и др.

<sup>2</sup> О некоторых германо-иранских параллелях см.: G. Dumézil, *Loki*, Paris, 1948; его же, *Légendes sur les Nartes*, Paris, 1930, J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, II, Heidelberg, 1957, стр. 255; В. И. Абаев, *Скифо-европейские изоглоссы*, М., 1965, стр. 98—109. 132 и др.

Óðinn *quað*:

20. 'Segðu þat íþ eina, ef þitt æði dugir  
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,  
hvaðan iðrð um kom eða uphiminn  
fyrst, inn fróði iðtunn'.

Vafðrúðnir *quað*:

21. 'Ór Ymis holdi var iðrð um scöpuð,  
enn ór beinom biðrg,  
himinn ór hausi ins hrímkalda iðtuns,  
enn ór sveita siór'.

Óðinn *quað*:

22. 'Segðu þat annat, ef þitt æði dugir  
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,  
hvaðan máni um kom, svá at ferr menn yfir,  
eða sól íþ sama'.

Vafðrúðnir *quað*:

23. 'Mundiffæri heitir, hann er Mána faðir  
oc svá Sólar íþ sama;  
himinn hverfa þau scolo hverian dag,  
öldom at ártali'.

Óðinn *quað*:

24. 'Segðu þat íþ þriðia, allz þic svinnan qveða  
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,  
hvaðan dagr um kom, sá er ferr drótt yfir  
eða nótt með niðom'.

Vafðrúðnir *quað*:

25. 'Dellingr heitir, hann er Dags faðir,  
enn Nótt var Nörvi borin;  
ný oc nið scópo nýt regin,  
öldom at ártali'.

Óðinn *quað*:

26. 'Segðu þat íþ fiórða, allz þic fróðan qveða  
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,  
hvaðan vetr um kom eða varmt sumar  
fyrst með fróð regin'.

Vafðrúðnir *quað*:

27. 'Vindsvalr heitir, hann et Vetrar faðir,  
enn Svásuðr Sumars'.

Óðinn *quað*:

28. 'Segðu þat íþ fimta, allz þic fróðan qveða  
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,

hverr ása elztr eða Ymis niðia  
yrði í árdaga'.

Vafðrúðnir *quað*:

29. 'Ørófi vetra, áðr væri iðrð scopuð,  
þá var Bergelmir borinn;  
þrúðgelmir var þess faðir,  
enn Aurgelmir afi'.

Óðinn *quað*:

30. 'Segðu þat it sétta, allz þic svinnan qveða  
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,  
hvaðan Aurgelmir kom með iðtna sonom  
fyrst, inn fróði iðtunn'.

Vafðrúðnir *quað*:

31. 'Ør Elivágom stucco eitrdropar,  
svá óx, unz varð ór iðtunn;  
(þar órar ættir kómo allar saman,  
því et þat æ alt til atalt)'.

Óðinn *quað*:

32. 'Segðu þat ið sia unda, allz þic svinnan qveða  
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,  
hvé sá born gat, inn baldni iðtunn,  
er hann hafðit gýgiar gaman'.

Vafðrúðnir *quað*:

33. 'Undir hendi vaxa qvaðo hrímþursi  
mey oc mōg saman;  
fótr við fœti gat ins fróða iðtuns  
sexhōfðaðan son'.

Óðinn *quað*:

34. 'Segðu þat ið áttta, allz þic fróðan qveða  
oc þú, Vafðrúðnir, vitir,  
hvat þú fyrst mant eða fremst um veizt,  
þú ert alsviðr, iðtunn'.

Vafðrúðnir *quað*:

35. 'Ørófi vetra, áðr væri iðrð um scopuð,  
þá var Bergelmir borinn;  
þat ec fyrst um man, er sá inn fróði iðtunn  
var á lúðr um lagiðr'.

Óðinn *quað*:

36. 'Segðu þat ið níunda, allz þic svinnan qveða  
eða þú, Vafðrúðnir, vitir,



hvaðan vindr um kómr, svá at ferr vág yfir;  
æ menn hann síálfan um síá'.

Vafðrúðnir *quað*:

37. 'Hræsvelgr heitir, er sitr á himins enda,  
íotunn, í arnar ham;  
af hans vængiom qveða vind koma  
alla menn yfir'.

Óðinn *quað*:

38. 'Segðu þat íþ tíunda, allz þú tíva rōc  
oll, Vafðrúðnir, vitir,  
hvaðan Niðrðr um kom með ása sonom;  
höfom oc hōrgom hann ræðr hunnmōrgom,  
oc varðað hann ásom alinn'.

Vafðrúðnir *quað*:

39. 'Í Vanaheimi scópo hann vís regin  
oc seldo at gislingo goðom;  
í aldar rōc hann mun aptr koma  
heim með vísom vōnom'...<sup>3</sup>

Один [сказал:]

20. «Дай первый ответ, если светел твой ум  
и все знаешь, Вафтруднир:  
как создали землю, как небо возникло,  
ётун, открой мне?»

Вафтруднир [сказал:]

21. «Имира плоть стала землей,  
стали кости горами,  
небом стал череп холодного турса,  
а кровь его морем».

Один [сказал:]

22. «Второй дай ответ, если светел твой ум  
и все знаешь, Вафтруднир:  
луна как возникла во тьме для людей,  
как создано солнце?»

Вафтруднир [сказал:]

23. «Мундильфёри зовется отец  
солнца с луною;  
небо обходят они каждый день,  
то времени мера».

---

<sup>3</sup> Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Herausgegeben von Gustav Neckel, I, Text, Vierte, umgearbeitete Auflage von Hans Kuhn, Heidelberg, 1962.

Один [сказал:]

24. «Дай третий ответ,       коль мудрым слывешь  
и все знаешь, Вафтруднир:  
откуда начало дня над людьми  
и ночи с луною?»

Вафтруднир [сказал:]

25. «Деллингом звать день породившего,  
Нёр — ночи отец;  
измыслили боги луны измененья,  
чтоб меру дать времени».

Один [сказал:]

26. «Дай четвертый ответ,       коль умным слывешь  
и все знаешь, Вафтруднир:  
кто создал зиму и теплое лето  
у богов всеблагих?»

Вафтруднир [сказал:]

27. «Виндсваль дал зиму, а Сवासуд — лето,  
они им отцы».

Один [сказал:]

28. Дай пятый ответ,       коль умным слывешь  
и все знаешь, Вафтруднир:  
кто в начале времен был старшим из асов  
и родичей Имира?»

Вафтруднир [сказал:]

29. «За множество зим до создания земли  
был Бергельмир турс,  
Трудгельмир — имя турса отца,  
и Аургельмир — деда».

Один [сказал:]

30. «Шестой дай ответ,       коль мудрым слывешь  
и всё знаешь, Вафтруднир:  
откуда меж турсов Аургельмир явился,  
первый их предок?»

Вафтруднир [сказал:]

31. «Брызги холодные Эливагара  
ётуном стали;  
отсюда свой род исполины ведут,  
оттого мы жестоки».

Один [сказал:]

- 32.. «Седьмой дай ответ, коль мудрым слывешь  
и все знаешь, Вафтруднир:  
как же мог ётун, не знавший жены,  
отцом быть потомства?»

Вафтруднир [сказал:]

33. «У ётуна сильного дочка и сын  
возникли под мышкой,  
нога же с ногой шестиглавого сына  
турсу родили».

Один [сказал:]

34. «Восьмой дай ответ, коль мудрым слывешь  
и все знаешь, Вафтруднир:  
что первое ведаешь, помнишь древнейшее,  
турс многомудрый?»

Вафтруднир [сказал:]

35. «За множество зим до создання земли  
был Бергельмир турс;  
его положили при мне в колыбель,  
вот, что первое помню».

Один [сказал:]

36. «Дай девятый ответ, коль мудрым слывешь  
и все знаешь, Вафтруднир:  
ветер откуда слетает на волны?  
Для людей он невидим».

Вафтруднир [сказал:]

37. «Хресвельг сидит у края небес  
в обличьи орла;  
он ветер крылами своими вздымает  
над всеми народами».

Один [сказал:]

38. «Дай десятый ответ, коль судьбы богов  
ты ведаешь, Вафтруднир:  
как меж асами Ньёрд появился?  
Посвящают ему капища, храмы,  
но сам он не ас».

Вафтруднир [сказал:]

39. «У ванов в жилище рожден и в залог  
отдан был асам;

Когда же настанет мира конец,  
он к ванам вернется»<sup>4</sup>.

Приведенная здесь часть текста построена в виде вопросов и ответов (всего их десять), сопровождаемых нумерацией<sup>5</sup>. В этой части описывается последовательность становления важнейших элементов мира (этот диахронический план легко трансформируется в иерархически организованную синхроническую схему).<sup>1</sup> Очевидно, правы те, кто видит в «Речах Вафтруднира» наследие языческой эпохи — катехетически построенный диалог жреца и учеников (с приемами мнемотехники), восходящий к ритуальному диалогу<sup>6</sup>. Следует помнить, что описываемый в этом отрывке диалог не что иное как состязание в мудрости, при котором проигравший погибает<sup>7</sup>. Любопытно, что части этого текста сохранены также рукописью АМ 748 и даже в «Младшей Эдде». Вместе с тем обращает на себя внимание то, что это же самое космологическое содержание примерно в той же последовательности отражено, но уже в монологической форме, в том же памятнике, а именно в «Прорицании вёльвы» (*Völuspá*), 3 и след. В связи с этим особый интерес представляет другой образец ритуального монолога, но с иной аранжировкой ряда формальных особенностей, — «Речи Высокого» (*Hávamál*), 138 и след. В них после вступ-

<sup>4</sup> См.: Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Перевод А. И. Корсуна. Редакция М. И. Стеблина-Каменского, М.—Л., 1963. Некоторые детали текста не получили в переводе отражения.

<sup>5</sup> В следующей за приведенной частью «Речей Вафтруднира» (40—55) чередование вопросов и ответов продолжается, но уже без числового сопровождения.

<sup>6</sup> См.: J. de Vries, *Om Eddaens Visdomsdigtning*, — «Arkiv för nordisk filologi», 50, 1934, стр. 1—59 (иначе — А. Хойслер).

<sup>7</sup> Ср.: *forvitni micla queð ec mér á fornóm stöfom*

*við þann inn alsvinna iðun. Vafðr. 1.*

«В древних познаниях померяться силой  
хочу я с мудрейшим».

*æði þér dugi, hvars þú scalt, Aldaþóðr,  
orðom mæla iðun. Vafðr. 4.*

«Пусть мудрость тебе там помощью будет  
с ётуном в споре».

*hitt vil ec fyrst vita, ef þú fróðr sér  
eða alsviðr, iðun. Vafðr. 6.*

«хочу я постичь познания твои,  
все ли, мудрый, ты ведаешь».

*höfði veðia við scolom höllo i,  
gestr, um geðspeki. Vafðr. 19.*

«Голову мы, гость мой, назначим  
ставкою в споре».

*Nú ec við Óðin deildac mína orðspeki,  
þú ert æ vísastr vera. Vafðr. 55.*

«С Одином тщился в споре тягаться:  
ты в мире мудрейший!»

Характерно имя Вафтруднир — букв. «сильный в запутывании».

ления («Знаю, висел я в ветвях на ветру | девять долгих ночей, | пронзенный копьем, посвященный Одину, | в жертву себе же, на дереве том, | чьи корни сокрыты в недрах неведомых», 138) и отрывка о рунах, дающих тайное знание<sup>8</sup>, следует серия вопросов:

*Veiztu, hvé rista scal, veiztu, hvé ráða scal?*  
*Veiztu, hvé fá scal, veiztu, hvé freista scal?*  
*Veiztu, hvé biðia scal, veiztu, hvé blóta scal?*

*Veiztu, hvé senda scal, veiztu hvé sóa scal?* Háv. 144.

«Умеешь ли резать? Умеешь разгадывать?

Умеешь окрасить? Умеешь ли спрашивать?

Умеешь молиться и жертвы готовить?

Умеешь раздать? Умеешь заклять?»

после чего идет нумерованный перечень заклинаний, произносимых Одним: ...hiálp heitir eitt ... þat kann ec annat... þat kann ec it þriðia ... þat kann ec it fiórða ... þat kann ec it fimta ... и т. д. вплоть до: ... þat kann ec it átiánda. Háv. 146—163. «Помощь — такое первому (имя) ... Знаю второе ... Знаю и третье ... Четвертое знаю ... И пятое знаю ... Восемнадцатое». Характерно, что текст такой структуры приурочен к мировому дереву, на котором добровольно висит Один с целью обретения тайного знания, что справедливо сопоставлялось с соответствующими шаманскими обрядами посвящения<sup>9</sup>.

Некоторые из перечисленных особенностей стали формальным

<sup>8</sup> Ср.: *Rúnar munt þú finna oc ráðna stafi,*  
*míðc stóra stafi,*  
*míðc stinna stafi.* Háv. 142.  
 «Руны найдешь и постигнешь знаки,  
 сильнеешие знаки,  
 крепчайшие знаки».

<sup>9</sup> См.: A. G. van Hamel, *Óðinn hanging on the tree*, — «Acta philologica scandinavica», 7, 1932, стр. 260—288; F. Ström, *Den döendes makt och Odin i trädet*, — «Göteborgs högskolas årsskrift», 53, 1947, стр. 1—91 и др. Ср. также:

*Þat kann ec ip tólptá, ef ec sé á tré uppi*  
*vafa virgilná:*  
*svá ec rist oc í rúnom fác,*  
*at sá gengr gumi*  
*oc mælir við mic.* Háv. 157.  
 «Двенадцатым я, увидев на древе  
 в петле повисшего,  
 так руны вырежу, так их окрашу,  
 что он оживет  
 и беседовать будет».

Параллели к висению на дереве, рассеканию, приобретению знаний см. в кн.: Г. Ф. Ксенофонов, *Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов*, М., 1930, стр. 41 и след., 60 и след.

признаком и тех эддических текстов, которые ни генетически, ни содержательно не связаны с ритуалом, ср. чередование вопросов и ответов (или повторение вопроса в ответе) в гномических частях и даже в «Песне о Трюме» (*Þrymskviða*). Тем не менее, первоначально тексты, подобные «Речам Вафтруднира», в том, что касается и их содержания и их формы, несомненно были связаны с ритуалом и, видимо, произносились особыми жрецами типа древнегерманских тулов (*pulr*)<sup>10</sup>.

В иранской традиции также известны тексты, весьма точно воспроизводящие те черты содержания и формальной организации, которые были отмечены в «Речах Вафтруднира». Прежде всего тут следует иметь в виду соотносимые друг с другом отрывки из двух среднеиранских текстов — «*Rivāyat*» и «*Bundahišn*». Ср.: *Rivāyat*, 52: *Ohrmazd 12 'čiš dušxvartar 'būt kartan 'kū fraškart (u) tan (i) pasēn. fratom āsmān vinārtan, dītkar damik vinārtan, sitikar xvaršēt 'pat rašišn 'dātan, tasom māh 'pat hamrašišn 'dātan, pančom star 'pat hamrašišn 'dātan, šašom 'kad yortāk i hudāk 'andar damik 'bē rust, haftom 'andar urvarihā gonak bod u māčak i tom tom 'dātan, haštom 'andar urvar ātaxš 'bē 'dātan u 'bē 'nē sočēt, nahom 'andar aškamb i 'mātar 'pus vinārtan, dahom murv 'pat vāt 'dātan, yāzdahom 'āp 'pat rašišn 'dātan, 12-om aβr 'kē-š tan mēnok 'hān i gētē 'āp 'barēt.*<sup>11</sup> В этом отрывке говорится о том, что Ормузду (*Ohrmazd*) было труднее, чем восхождение, сделать следующее: «...во-первых, установить Небо, во-вторых, установить Землю, в-третьих, привести в движение Солнце, в-четвертых, привести в движение также и Луну, в-пятых, привести в то же время в движение звезды, в-шестых, заставить произрастать из земли полезные злаки, в-седьмых, придать разным родам растений их специфический запах и вкус, в-восьмых, вложить в растения огонь, который бы их не сжигал, в-девятых, создать младенца в лоне матери, в-десятых, сотворить птиц в воздухе, в-одиннадцатых, заставить течь воды, в-двенадцатых, (сотворить) облаго, тело которого *mēnok*, но которое несет воду *gētē*».

Вероятно, этот текст не является точным отражением архетипа. Во всяком случае то же содержание передается *in extenso* в «Бундахишне», но уже в вопросо-ответной форме, хотя и без нумерации: «Вот как сказано: Зороастр (*Zartuxšt*) спросил

<sup>10</sup> См.: W. H. Vogt, Der frühgermanische Kultredner, *pulr*, *pula* und eddische Wissensdichtung, — «Acta philologica scandinavica», 2, 1927, стр. 250—263.

<sup>11</sup> Текст см.: B. N. Dhabhar, The Pahlavi Rivāyāt accompanying the Dādistān-i Dīnīk, Bombay, 1913; текст и французский перевод его см. в кн.: M. Molé, Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne, Paris, 1963, стр. 113.

у Ормузда (*Ohrmazd*): «Откуда восстаноят они тело, развеянное ветрами и унесенное водами? Как случится воскрешение?» — Он ответил: «Когда я создал Небо (*āsmān*), которое не поддерживает ни один столп, *mēnōk*'ское, с широкими пространствами, сияющее, из вещества расплавленного металла; и когда я создал Землю (*damik*), которая несет всякую материальную сущность ...; когда я заставил вращаться в воздушном пространстве Солнце (*xvaršēt*), Луну (*māh*) и звезды (*starak*) в сияющем обличье; когда я создал злаки (*yortāk*) ...; когда я дал растениям различную окраску; когда я дал растениям ... огонь (*ātaxš*) в скрытом виде; когда во внутренностях матери я создал младенца (*'pus*), дав ему волосы, кожу, ногти, кровь, жир, глаза, плоть и способность к существованию ...; когда я предписал воде (*āp*) течь; когда я создал *mēnōk*'ское облако (*awr*), которое несет воду *gētē* и заставляет ее изливаться дождем, где ему захочется; когда я создал птиц (*vāy*) ..., — когда я создал каждое из этих творений, это было мне гораздо труднее, чем воскрешение» ...<sup>12</sup>. Как было показано в другом месте, в основе таких текстов лежит чисто вопросительная схема с вопросами, выраженными с помощью того же самого слова (в данном случае — *когда*), но в вопросительной функции<sup>13</sup>. Весьма характерно, что далее следует отрывок, возвращающий нас к мотивам «Речей Вафтруднира» 21: *'apar nikir 'kū 'kad 'han i 'nē 'but 'adak-im 'bē kart 'hān i 'būt čim 'apāč 'nē šāyēt kartan? 'čē 'pat 'hān hangām 'hač mēnok i damik ast, 'hač 'āp xon, 'hač urvar mod u 'hač vāt \*'jān-čēgon-šān 'pat bun-dahišn 'patiruft 'xvānom. nazdist ast 'hān i Gāyomart 'ul hangēžēt, 'pas 'hān i Maši u Mašyānī u 'pas 'hān i apārik 'kasān 'ul hangēžēnēt*. Ср. в переводе М. Молé: «Regarde donc: si j'ai fait ce qui n'existait pas, pour quelle raison serais-je incapable de reconstituer ce qui existait? Car à ce moment-là, je demanderai les os à l'esprit de la Terre, le sang à l'eau, le poil aux plantes, le souffle au vent, ainsi qu'ils les avaient reçus à l'origine. Les os de Gāyomart surgiront les premiers, ceux de Maši et de Mašānī ensuite, et ceux des autres humains...» В отрывках соответствующего содержания из «Zātspram» также господствует вопросо-ответная форма (вопросы принадлежат Зороастру, ответы — Ормузду) в одной части (2—6) и нумерическая в

<sup>12</sup> Текст см.: B. Anklesaria, *Bundahišn*, Bombay, 1908, 221.12—223. 4; см. также: М. Молé, Указ. соч., стр. 113—114; почти весь этот отрывок переведен и Бейли, см.: H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1943, стр. 93.

✓ <sup>13</sup> См.: В. Н. Топоров, Из наблюдений над структурой некоторых буддийских текстов, — «Труды бурятского Института общественных наук», 1, 1968, стр. 53—65 (анализ пролога к «Шакунтале»: *ya srštīh sraštūrādyā...*)

другой (20)<sup>14</sup>. Вместе с тем здесь же разворачивается тема предыдущего отрывка: «(7) Car j'ai cinq magasiniers qui ont reçu le corps des décédés: la terre qui garde la chair des humains, leurs os et leur graisse; l'eau qui garde leur sang; les plantes, gardiennes des cheveux et des poils; la lumière, récipiendaire du feu; et aussi le vent à qui je dois demander le souffle de mes créatures au temps de la Rénovation (8) J'appellerai la terre, je lui demanderai les os, la chair et la graisse de Gāyomart... (10) J'appellerai la rivière....: Amène-moi le sang des hommes décédés... (12) J'appellerai les plantes et je leur demanderai les cheveux des hommes décédés... (14) J'appellerai le vent et je lui demanderai le souffle des hommes décédés... (17) J'enverrai le messager Erēman dont la fonction comporte l'achèvement. (18) Il ramènera les os, le sang, les cheveux, la lumière, le souffle de Gāyomart et ceux de Maši et Mašāni» и далее следует перечисление (во-первых, во-вторых...) двенадцати вещей, создать которые труднее<sup>15</sup>.

Таким образом, иранские тексты, упомянутые выше, позволяют реконструировать архетип, существенными чертами которого являются: диалог на космогонические темы (от Хаоса до человека)<sup>16</sup> с выделением последовательных этапов творения, вопросо-ответная форма, числовой принцип аранжировки текста, отождествление частей тела с элементами мира, приуроченное к рассказу о создании первочеловека, т. е. именно то, что как раз характеризует и «Речи Вафтруднира». Поэтому, обозначив через А и В участников диалога, через ? вопрос и ? ответ, через 1, 2, 3 ... и числовую последовательность, через «Небо», «Земля», «Солнце», «Луна», «Звезды» и т. д. соответствующие элементы мира, через «плоть», «кровь», «кости», «кожа», «дыханье» и т. д. соответствующие элементы человека, через ≡ тождество, можно реконструировать следующую схему общую для обеих традиций:

<sup>14</sup> Перевод дан в кн.: М. Molé, Указ. соч., стр. 115—118; ср. также: R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955. Ср. сходные фрагменты в Авесте: кто был первый породитель, отец Аши?... (*kašnā zaḏā pitā ašahiā paouruiō*... Y. 44, 3b).

<sup>15</sup> Ср. среди них: en neuvième lieu, quand j'ai établi, dans la mère, l'embryon caché et protégé; et que, durant sa croissance, j'ai fait apparaître. l'un après l'autre, les os, le sang, le phlegme, la graisse et les cognes...

<sup>16</sup> Описание Хаоса оказывается, как правило, за пределами данного текста. То же свойственно и «Старшей Эдде», где рассказ о том, что было до творения, отделен от рассказа о творении. См. *Völuspá* 3: «В начале времен не было в мире ни песка, ни моря, ни волн холодных, | земли еще не было и небосвода, | бездна сияла, трава не росла». Само описание такого рода принадлежит к числу весьма распространенных. Ср., например: Ригведа, X, 129, 1—3, гелиопольская версия древнеегипетского мифа о сотворении мира, «Пополь-Вух», славянские варианты; сходная картина восстанавливается по шумерской, вавилонской, древнееврейской, древнегреческой, сибирским, полинезийским и многим другим версиям космогонического мифа.



1. А : ? («Небо»), В :  $\bar{?}$  («Небо») &
2. А : ? («Земля»), В :  $\bar{?}$  («Земля») &
3. А : ? («Солнце»), В :  $\bar{?}$  («Солнце») &
4. А : ? («Луна»), В :  $\bar{?}$  («Луна») &
5. А : ? («Звезды»), В :  $\bar{?}$  («Звезды») & ...
- . . . . . &

п. А : ? («Человек»), В :  $\bar{?}$  («Человек»)  $\supset$

«плоть»  $\equiv$  «Земля» (V «кость»  $\equiv$  «Земля») & «череп»  $\equiv$  «Небо» & «кровь»  $\equiv$  «Вода» & «кожа» (V «волосы»)  $\equiv$  «Растения» & «дыханье»  $\equiv$  «Ветер» & «глаза»  $\equiv$  «Свет» ....

В этой схеме даже для таких территориально удаленных языков, как германские и иранские, многие звенья реализуются словами, восходящими к общему источнику, ср. 3: *þrīdja, sitikar*, 4: *fiōrða, tasom*, 5: *fiṃta, pañcom*, 6: *sēṭta, šašom*, 7: *siaunda, haftom*, 8: *átta, haštom*, 9: *nūunda, nahom*, 10: *tiunda, dahom*; «Небо»: *himinn, āsmān*, «Солнце»: *sól, xvaršēt*, «Луна»: *māni, māt* и т. д. Вместе с тем поучительны и различия. В общей части сравниваемых текстов в иранских вариантах следует: Небо — Земля, Солнце — Луна, тогда как в германской версии порядок следования обратный: Земля — Небо, Луна — Солнце. В заключительной части текстов дальнейшие этапы становления мира расходятся: в иранских текстах избирается версия, близкая к библейской: создание растений, животных, младенца; в «Эдде» же соответствующие этапы творения заполнены созданием элементов, образующих противопоставления — День : Ночь, Зима : Лето; эти элементы, как и Солнце и Луна, служат для измерения времени, что подчеркивается неоднократно (*oldom at ártali*. Vařđg. 23, 25 и др.); временная линия далее переходит в квази-историческую мифологию : кто был старшим из асов, первым предком, как появился *Ньёрд* и т. д. вплоть до визионерского предсказания будущего (ср. также и прорицания вёльвы). Маздейская и манихейская историософия, полагавшая целью творения создание Совершенного Человека (ср. *Gāyomart*, авест. *gaya marətan* — «жизнь смертная»; пехл. *mart i ahrāz* «справедливый человек», ср. авест. *nar ašavan*), в меньшей степени была склонна к переработке временной перспективы в историческую, но зато в несравненно большей степени концентрировала свое внимание на нравственных проблемах<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> О концепции Совершенного Человека, находящей аналогии в *Ἁγῶσις τοῦ τελείου* гностиков, *d'al-Insān al-kāmil* в суфизме или *Adam qadmon* в учении евреев, см.: E. Molé, Указ. соч., стр. 421 и след., 469 и след.; H. H. Schäfer, Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, — ZDMG, 79, 1925, стр. 192—268. Из текстов

Наконец, следует отметить еще одно весьма существенное сходство: функциональную близость др.-сканд. *Ymir'a*, упомянутого в «Речах Вафтруднира», и иранск. *Yima'y* (авест. *Yama xšaēta*, перс. *Jamšēd* и т. д.), учитывая его роль в творении, как она рисуется в целом ряде среднеиранских текстов, а также при сопоставлении с древнеиндийскими данными (см.: М. Моl'е. Указ. соч., стр. 459 и след). Нужно, разумеется, помнить и о различиях: из *Ymir'a* были созданы материальные элементы мира, а *Yima* — творец социальной структуры общества (четыре класса и т. д.). Ср. этимологическое родство *Ymir'a*, *Yima'y* — *Yama'y* и лтш. *Jumis'a* и идею двойничества (близнечества), связанную с этими персонажами.

Некоторые важные особенности указанных текстов встречаются в отрывках космологического содержания, известных и в других традициях. Достаточно сослаться на начало книги «Бытия», где сохраняется числовой принцип организации текста: И сказал Бог: да будет свет; и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один... И создал Бог твердь; и отделил воду... И назвал Бог твердь небом...: день второй. И назвал Бог сушу землею... И сказал Бог: да произрастит земля зелень, ... дерево плодovitое...: день третий. И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи... И создал Бог два светила великие...: день четвертый. И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею...: день пятый... И создал Бог зверей земных... И сотворил Бог человека по образу Своему...: день шестый. I, 3—31 (и далее: И благословил Бог седьмой день. II, 3)<sup>18</sup> Известной параллелью к семидневному (6+1) циклу

ср. «*Dāstān i dēnik*» (первые три «*puršišn'* а»), где, между прочим, также представлена вопросо-ответная форма организации в сочетании с числовым принципом (ср.: *Fratom 'hān i pursīt 'kū 'mart i ahraβ' hač star māh u xvaršēt u ātaxš i Ohrmazd* ... DD 2,1 «Первое, что вы спросите: почему *mart i ahraβ* был сотворен лучшим, чем звезды, месяц, солнце и огонь Ормузда?»). Вместе с тем идея эволюции времени и его периодизации, как и гипертрофированный интерес к самой проблеме времени с подчеркиванием фаталистического взгляда на него (ср. образ Зервана /+*'Aiwō*/, зерванизм и его филиации в манихейской среде, *дахритов* «временников» и т. д.), обусловили создание своего варианта квази-исторической схемы, укорененной, однако, в самых недрах космологического мировоззрения с сохранением всей системы сакрализованных ценностей. Ср.: Н. Ch. Puech, *La Gnose et le Temps*, — «*Eranos-Jahrbuch*», 20, 1951, стр. 57—113; R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955 и др.

<sup>18</sup> Как видно, библейская версия довольно близка к иранским. По такому же типу, но без введения числового принципа, построены некоторые космологические тексты в других традициях смежных ареалов. Ср. древнеегипетский миф о сотворении мира (герacleопольская версия): ...он создал небо и землю... он уничтожил хаос воды, он создал воздух, ...он

творения можно считать мотив, в котором демиургом выступает гагара (или другая водоплавающая птица). Этот мотив широко известен в Евразии и Северной Америке. Его основная черта — гипертрофия числового принципа при забвении его старой семантики. Первоначальная форма мифа, как она была реконструирована В. Шмидтом<sup>19</sup>, выглядит следующим образом:

Ныряет в море одна птица и остается там один день.

Потом ныряют «\_\_\_\_\_» две птицы и остаются там два дня.  
«\_\_\_\_\_» три «\_\_\_\_\_» три «\_\_\_\_\_»  
«\_\_\_\_\_» четыре «\_\_\_\_\_» четыре «\_\_\_\_\_»  
«\_\_\_\_\_» пять птиц «\_\_\_\_\_» пять дней.  
«\_\_\_\_\_» шесть «\_\_\_\_\_» шесть «\_\_\_\_\_»  
«\_\_\_\_\_» семь «\_\_\_\_\_» семь «\_\_\_\_\_»

В результате был сотворен мир. В другом месте писалось, что в своих истоках с подобными текстами связаны многочисленные версии путешествий в «Верхний» (на Небо) или в «Нижний» (в Подземное царство) миры, известные в современных шаманских традициях, в ряде архаических культур и, наконец, в литературных произведениях жанра *peregrinatio*, лучший образец которых — «Божественная комедия». Тексты такого рода могут рассматриваться как своего рода повторение (или воспоминание) этапов сотворения мира или как актуализация структуры мира, связанная с переходом из диахронического ряда в синхронический<sup>20</sup>. Разумеется, что этот процесс может быть интериоризирован и стать индивидуальным религиозно-психологическим опытом человека (например, шамана). Числовая схема в таком случае выступает не только как мнеч-

---

создал для них растения, животных, птиц и рыб..., он сотворил свет..., он воздвиг молельню..., он создал для них князей... См.: W. Golénischeff, *Les papyrus hiératiques*, NN 1115, 1116A, 1116B de l'Ermitage. SPb. 1913, табл. XIII—XIV, строки 130—138; или шумерскую версию: После того как Небо отделилось от Земли, после того как Земля отделилась от Неба, после того, как имя человека было установлено... См.: S. N. Kramer, *Sumerian Mythology A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B. C.* Philadelphia, 1944, стр. 30 и след.; его же, *History begins at Sumer* и др.

<sup>19</sup> См.: W. Schmidt, *Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nordamerikas, Asiens und Europas*, — «*Mélanges de linguistique et de philologie offerts à Jacques von Ginneken*», Paris, 1937, стр. 115.

<sup>20</sup> В этой связи особенно любопытна шумерская версия путешествия богини Иннаны к Энки или ее же сошествия в подземный мир через семь врат. Ср. вавилонский вариант того же мифа, связанный с Иштар, или вырожденные образцы типа путешествия Гильгамеша в страну Хуавы (семь чудовищ, семь могучих братьев, семь стволов кедров и т. д.). Ср. тексты в кн.: *Die Schöpfungsmythen Ägypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*.

мотехническое средство, но и как абстрактная запись самого процесса повторения, а через него — в конечном счете — и воспроизведения акта творения (ср. роль четок, число которых обычно кратно семи или девяти, при медитации). В правильности такой интерпретации этих текстов убеждают некоторые промежуточные варианты, в которых космогонический фон сочетается со счетом до семи, отмечающим каждый шаг творения. При этом нередко в таких текстах описывается не само творение, а создание одного из возможных прообразов мира. Речь идет, в частности, о проанализированном в другом месте тексте на цилиндре А из Лагаша, посвященном строительству семиэтажного зиккурата (ср. семь ветвей шаманского дерева или семичленную структуру мира у индейцев зуньи). Этот текст, организуемый фразами «он построил этаж», «он построил второй этаж» вплоть до «он построил седьмой этаж», описывает этапы построения зиккурата, каждый из которых соотносится с определенным этапом творения мира <sup>21</sup>.

Тем не менее, все тексты такого рода не могут быть непосредственно сопоставлены с проанализированными выше древнескандинавским и среднеиранскими. Отсутствие вопросо-ответной формы и эпизода, устанавливающего соответствие элементов мироздания и частей человеческого тела, слишком значительно, чтобы можно было ими пренебречь. Поэтому целесообразнее обратиться к иному кругу текстов, которые не только типологически ближе к указанному, но и обнаруживают, во-первых, генетическое родство с ними и, во-вторых, помогают определить некоторые важные детали происхождения и/или функционирования этих текстов.

Естественно, что особое внимание должен привлечь древнеиндийский материал. Ближайшие параллели находятся в середине X мандалы Ригведы и в так называемых *brahmodya*. Если говорить о Ригведе, то исходным пунктом для поиска фрагментов, сопоставимых с приведенными выше иранскими и скандинавскими текстами, служит знаменитый гимн Пуруше (*Puruṣa*), X, 90, в котором устанавливается тождество между частями тела и элементами Космоса в форме указания на то, из какой части тела что произошло (см. ниже). Характерно, что в недалеком

---

<sup>21</sup> См. M. Lambert, R. Tournay, *Le cylindre A de Gudea* (Nouvelle traduction), — RB, 1948, стр. 418—419; A. Parrot, *Ziggurats et tour de Babel*, Paris, 1949, стр. 17—18. Результатом дальнейшей эволюции следует считать такие отрывки, как: «Первое — Путь, второе — Небо, третье — Земля...» (Сунь-Цзы, «Трактат о военном искусстве», V в. до н. э.; интересно, что далее следует: «Небо — это свет и мрак, холод и жар, это порядок времени. Земля — это далекое и близкое, неровное и ровное, широкое и узкое, смерть и жизнь...») или «Вода — один, огонь — два, дерево — три, металл — четыре...» и т. п. в древнекитайской традиции (ср. сходные древнеиндийские последовательности — о них см. в другом месте).

соседстве находится космогонический гимн X, 129, в котором описывается состояние Хаоса:

*Nāsad āsīn nō sād āsit tadānim nāsīd rájo no vyòmā paró yát |  
kim āvarivah kúha kásya sárman āmbhah kṁ āsīd gáhanam  
gabhirām.*

«Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; не было ни воздушного пространства, ни неба над ним ||

Что в движении было? Где? Под чьим покровом? Чем были воды, непроницаемые, глубокие?»<sup>22</sup>.

Это описание возвращает нас к картине Хаоса в Völuspá 3, а вопросы, содержащиеся в X, 129, 1, как и следующие дальше<sup>23</sup>, — к соответствующим вопросам в эддическом и среднеиранских текстах. Таким образом, в Ригведе картина Хаоса, как и в Эдде или в Бундахишне, вынесена за пределы текста, описывающего сам акт творения. Хотя в Ригведе нет текста, который описывал бы создание мира во всей полноте и был бы непосредственно сопоставим с указанными выше текстами, однако, существует целый ряд гимнов, где излагаются хотя бы некоторые этапы творения. При этом весьма любопытно, что эти гимны находятся в соседстве именно с гимном Пуруше и с космогоническим гимном. Речь идет о гимнах богам, всем богам, разным богам (ср. X, 31, 35, 36, 57, 59, 61—65, 72, 81, 82, 92, 93, 100, 109, 114, 124, 126, 128, 137, 141, 157, 181)<sup>24</sup>, в частности, о таких фрагментах, как: «В первом веке богов из не-сущего возникло сущее. Затем возникло пространство мира, оно — из прародительницы. Земля возникла из прародительницы. Из земли возникло пространство мира, из Адити возник Дакша... Затем возникли боги...» X, 72, или: «которым могучее небо и земля укреплены, которым солнце установлено, которым небо-

<sup>22</sup> Ср. далее: «Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было различия между ночью и днем ... Вначале тьма была сокрыта тьмою...» X, 129, 2—3.

<sup>23</sup> Ср.: *kó addhā veda ká ihā prā vocat kúta ājātā kúta iyám víśrṣṭih...* *iyám víśrṣṭir yáta ābabhūva yádi vā dadhē yádi vā ná...* RV. X, 129, 6—7.

«Кто поистине знает, кто теперь бы поведал, откуда возникло это мирозданье? ...

Из чего появилось это мирозданье, создал ли [кто его] или нет?»...

Ср. употребление глаголов со значением «ведать» и «помнить» в аналогичных местах в «Эдде». К анализу Völuspá 3, 1—8, Бессобрунской молитвы и RV. X. 129 см.: R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, 1967, стр. 204—205; ср. также: K. Stier, *Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Völuspá*, — «Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag F. von der Leyens», München, 1963.

<sup>24</sup> В других мандалах таких гимнов гораздо меньше или вовсе нет (лишь в V и VII их несколько более десятка).

свод ... Какому богу приносим мы жертву» X, 121, 5<sup>25</sup>, или: «Индра повелевает Небом, Индра — Землей, Индра — Водами, Индра — Горами ... Индра проник дальше, чем Ночи, Индра, усилившийся, — дальше, чем Дни, дальше, чем Воздушное Пространство, дальше, чем местоположение Океана, дальше, чем распространение Ветра ...» X, 89, 10—11 (в непосредственном соседстве с гимном Пуруше)<sup>26</sup>. Если прибавить, что в перечисленных гимнах космогоническая тема нередко сочетается с диалогической, причем именно вопросо-ответной формой<sup>27</sup>, станут еще более очевидными связи мотивов Хаоса, сотворения мира и Пуруши в середине X мандалы Ригведы с соответствующими местами из «Речей Вафтруднира» и среднеиранских текстов.

Другим древнеиндийским источником для сравнения нужно считать так называемые *brahmodya* (или *brahmavadya*)<sup>28</sup>, которые представляют собой словесную часть ритуала, построенную в виде вопросов и ответов, соответствующих загадке и отгадке, на тему структуры космоса. Существенно, что реконструкция позволяет соотнести этот словесный поединок с *brāhman'*ом как сооружением особого рода, эквивалентным мировому дереву<sup>29</sup>, и как названием одного из видов жрецов. Особенно по-

<sup>25</sup> *Yéna dyaúr ugrā prthivī ca drdhā yéna svà stabhitām yéna nākah... kasmai devāya havisā vidhema*. Весь этот гимн посвящен богу, сотворившему Вселенную и не названному здесь по имени (*ka* = «который /бог/?»). В гимне десять стихов, каждый из которых завершается вопросом: *kasmai devāya... «какому богу...?»* Характерно и начало гимна: *Hiranyagarbhāḥ sām avaratāgre bhūtāsya jātaḥ pātir ēka āsit | sā dādharma prthivīm dyām utēmām kasmai devāya havisā vidhema*

«Вначале стал он хираньягарбхой (= золотым зародышем). Родился он единственным господином Вселенной. Он укрепил Землю, а также это Небо. Какому богу приносим мы жертву».

<sup>26</sup> *Indro divā indra īse prthivyā indro apām indra it pārvatānām... | Prāktūbhya indrah prā vrdhō āhabhyaḥ prāntāriksāt prā samudrāsya dhāséh | prā vātasya prāthasah... ririce...*

Об Индре как демиурге см. ниже.

<sup>27</sup> Ср. X, 86 (*Vrsākapi*), X, 88, 18 («Сколько огней, сколько солнц, сколько зорь, сколько вод?» в гимне космогонического содержания) или X, 124 (со следами вопросов). Упанишады еще более широко развили вопросо-ответный принцип организации текста. Особенно это относится к серии вопросов в начале соответствующего фрагмента, ср., например, *Chānd.-Upan. I, 1, 4; Kena-Upan. I, 5—9, Svet-Upan. I, 1* и др.

<sup>28</sup> См.: L. Renou, (L. Silburn), *Sur la notion de brāhman*, — *JAs. t. 237, 1949, стр. 22—46* (*Le brahmodya védique*).

<sup>29</sup> См. статью автора «О брахмане. К истокам концепции» (в печати).

казательны *brahmodya* при ритуале торжественного жертвоприношения коня — *aśvamedha*<sup>30</sup>. Ср., например, *Vāj.-Samh.* XXIII, 9—12 и 45—62:

45. *kaḥ svid ekāki carati ká u svij jāyate púnah |*

*kiṁ svid dhimáśya bheśajám kiṁ v āvāpanam mahát ||*

«Кто это движется одиноким? И кто снова рождается? Что — лекарство от холода? И что — великий посев?»

(вопрос *hotar'a*, = 9, вопрос *brahmán'a*)

46. *sūrya ekāki carati candráṁ jāyate púnah |*

*agnír himáśya bheśajám bhūmir āvāpanam mahát ||*

«Солнце движется одиноким. Луна снова рождается. Огонь — лекарство от холода. Земля — великий

посев».

(ответ *adhvaryu*, = 10, ответ *hotar'a*)

47. *kiṁ svit sūrya samam jyótiḥ kiṁ samudrá samam sárah |*

*kiṁ svit prthivyai vārsiyāḥ kásya mātṛā ná vidyate ||*

«Какое светило подобно солнцу? Какое озеро подобно океану?

Что шире земли? Чему не найти меры?»

(вопрос *adhvaryu*)

48. *bráhma sūrya samam jyótir dyaúḥ samudrá samam sárah |*

*indrah prthivyai vārsiyān gós tú mātṛā ná vidyate ||*

«*Bráhman* — светило, подобное солнцу. Небо — озеро, подобное океану,

Индра шире земли. Корова не найти меры».

(ответ *hotar'a*)

51. *késv antáh púruṣa aviveśa kāny antáh púruṣe árpitāni |*

*étad brahmann úpa valhāmasi tvā kiṁ svín nah prátivocāsy átra ||*

<sup>30</sup> См.: P.-E. Dumont. L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (*Vājasaneyisamhitā*, *Śatapathabrāhmaṇa*, *Kātyāyānaśrautasūtra*), Paris, 1927; Shrikishna Bhawe, Die Yajus' des Aśvamedha, Stuttgart, 1939; W. Kirfel, Der Aśvamedha und der Puruṣamedha. — «Alt- und Neu-Indische Studien», Bd. 7, 1951, стр. 39—50 и отчасти — из старых работ — A. Weber, Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit, — «Indische Streifen», Berlin, 1868, стр. 54 и след. Описание *ашвамедхи* см. в Шатапатха-брахмане XIII, 1 (ср. также Брихадараньяку I, 1) и др.

«В кого вошел Пуруша? Кто обосновался в Пуруше? Это, о *brahman*, мы тебе загадываем. Что ты нам тут ответишь?»

(вопрос *udgātar'a*)

52. *pañcāsv antāḥ pūruṣa āviveśa tāny antāḥ pūruṣe ārpitāni |*  
*etāt tvātra pratimanvānó asmi ná māyāyā bhavasya*  
*uttaro māt ||*

«В пятерых вошел Пуруша. Они обосновались в Пуруше. Вот, что я тут тебе возражу. Ты не превосходишь меня изобретательностью».

(ответ *brahmān'a*)

53. *kā svid āsit pūrvācittih kiṁ svid āsid brhād vāyah |*  
*kā svid āsit pilippilā kā svid āsit piśaṅgilā ||*

«Что было первой мыслью? Что было великой птицей?»

Кто был тучным? Кто был темным?»

(вопрос *hotar'a*, = 11)

54. *dyaúr āsit pūrvācittir āśva āsid brhād vāyah |*  
*āvīr āsit pilippilā rātrir āsit piśaṅgilā ||*

«Небо было первой мыслью. Конь был великой птицей. Овца была тучной. Ночь была темной».

(ответ *adhvaryu*, = 12, *brahmān'a*)

57. *kāty asya viśtāḥ kāty aksārāṇi kāti hómāsaḥ katidhā sāmīd-*  
*dhah |*

*yajñāsya tvā vidāthā pracham ātra kāti hótāra rtuśo*  
*yajanti ||*

«Сколько у него (sc. жертвоприношение) составных частей?

Сколько возлияний? Сколько раз зажжен (огнь)?

Я спрашиваю теперь тебя о свойствах жертвоприношения. Сколько *hotar*'ов приносят жертву в положенное время?»

(вопрос *brahmān'a*)

58. *sād asya viśtāḥ śatām aksārāṇy aśītir hómāḥ samīdho ha*  
*tisrāḥ |*

*yajñāsya te vidāthā prā bravīmi sapta hótāra rtuśo yajanti ||*

«Шесть у него составных частей, 100 слогов, 80 возлияний, три костра.

Я провозглашаю тебе свойства жертвоприношения, семь *hotar*'ов приносят жертву в положенное время».

(ответ *udgātar'a*)



59. *kó asyá veda bhúvanasya nābhiṃ kó dyāvāprthivī  
antárikṣam |*

*káh sūryasya veda brható janítram kó veda candrá-  
masam yatojáḥ ||*

«Кто знает пуп этой Вселенной? Кто (знает) Небо и  
Землю, Воздушное Пространство?

Кто знает место рождения великого Солнца? Кто  
знает, откуда родилась Луна?»  
(вопрос *udgātār'a*)

60. *védāhām bhúvanasya nābhiṃ véda dyāvāprthivī  
antárikṣam |*

*véda sūryasya brható janítram átho veda candrá-  
masam yatojáḥ ||*

«Я знаю пуп Вселенной. Знаю Небо и Землю,  
Воздушное Пространство.

Знаю место рождения великого Солнца. Знаю также  
Луну и откуда она родится».

(ответ *brahmán'a*)

61. *prchāmi tvā páram ántam prthivyāḥ prchāmi yātra  
bhúvanasya nābhiḥ |*

*prchāmi tvā vṛśno áśvasya rétāḥ prchāmi vācāḥ  
paramām vyóma ||*

«Я спрашиваю тебя, (где) крайний предел земли.  
Я спрашиваю, где пуп Вселенной.

Я спрашиваю тебя о семени жеребца. Я спраши-  
ваю о высшем небе речи».

(вопрос *yajamāna* или же *hotar'a*, по Черной Яджур-  
веде).

62. *iyám védih páro ántaḥ prthivyā ayám yajñó bhúvanasya  
nābhiḥ |*

*ayám sómo vṛśno áśvasya réto brahmāyam vācāḥ paramām  
vyóma ||*

«Этот алтарь — крайний предел земли. Это жертво-  
приношение — пуп Вселенной.

Этот сома — семья жеребенка. Этот *brahman* — высшее небо речи».

(ответ *adhvaryu* или же *brahmán*'а, по Черной Яджур-веде)<sup>31</sup>

Таким образом, *brahmodya* приведенного типа представляют собой диалог<sup>32</sup> с перемежающимися парами участников (начинает *brahmán*, ему отвечает *hotar*, затем спрашивает *hotar*, которому отвечает *brahmán* и т. п.). Этот диалог строится как чередование вопросов и ответов. В ряде случаев вводится и числовой принцип, обычно в трансформированном виде (ср. SB. XI, 6, 3, XII. 2. 2. 13 и след., Brh.-ār.-Upan. III, 9<sup>33</sup> и др.), ср. *kā svid āsit pūrvā cittiḥ* «какова же была первая мысль?» — *dyaúr āsit pūrvā cittir* «небо было первой мыслью»<sup>34</sup>. Содержательно речь идет о Солнце, Луне, Огне, Земле, находимых в результате решения загадки, и дальнейшем их использовании для построения новых рядов загадок и ответов на них, ср.: «что же движется одиноким?» (45) — «солнце движется одиноким» (46) — «какое светило подобно солнцу?» (47) — «*brāhman* есть светило, подобное солнцу» (48) или «что великий посев?» (45) — «земля — великий посев» (46) — «что шире, чем земля?» (47) — «Индра шире, чем земля» (48) и др.; о трех шагах Вишну (49—50), о пупе (*nābhi*) мира, Небе, Земле, Солнце, Луне (59—60, отчасти 61—62), наконец, о Пуруше и его составе (51—52)<sup>35</sup>. Отождествления, содержащиеся в *brahmodya*,

<sup>31</sup> Ср. то же в RV. I, 164, 34—35 (как продолжение загадки о мировом дереве, см. ниже).

<sup>32</sup> Ср. особый тип *brahmodya* в виде слегка драматизированного диалога (*vākovākyā*).

<sup>33</sup> Ср.: «три и три сотни, и три, и три тысячи... тридцать три... шесть... три... два... один с половиной... один... десять... одиннадцать... двенадцать...» и т. д. в сопровождении вопросов и ответов, при перечислении элементов мира, ср.: «Огонь, земля, ветер, воздушное пространство, солнце, небо, луна, звезды — таковы *vasu*...» Brh.-ār.-Upan. III, 9, 3 и при обсуждении темы *Пуруши*: «Понстине, кто знает того *пурушу*, чье пристанище — земля, [чей] мир — огонь, [чей] свет — разум... Понстине, я знаю того *пурушу*... Тот, *пуруша*, который — это тело, и есть он». Там же. III, 9, 10 (ср. также 11—17). Более широко о числовом принципе см.: А. Я. Сыркин, Числовые комплексы в ранних упанишадах, — «Труды по знаковым системам», IV, Тарту, 1969, стр. 76—85.

<sup>34</sup> Ср. также: Vāj.-Samh. XXIII, 58: *śād... śatām... āsitir... tīsrāḥ...* или даже 45—46: *ekāki*.

<sup>35</sup> Ср. также характерный мотив знания (*kó... veda...* и *védā-hām* 59—60), напоминающий приведенные выше примеры из других традиций. Ср. также: *kó addhā veda... kó veda yāta ābabhūva*, RV. X, 129, 6 (в знаменитом космогоническом гимне), или: *tā yo veda, sa veda brahma*. Taitt.-Upan. I, 5, 5 «кто знает их, тот знает *brāhman*'а».

указывают путь к тем же выводам, которые были достигнуты независимым образом, — об исконном тождестве *brāhman*'а с мировым деревом, *Пурушей* и другими вариантами Вселенной.

Ср. выше. *brāhman* ≡ *sūrya* «солнце» (47—48) при «Того *пурушу*, который в солнце я и почитаю как *brāhman*'а». Brh.-ār-

Упан. II. 1, 2<sup>36</sup>; *brāhman* ≡ *purusa* (ср.: *kūny antāh pūruṣe ārpitāni | étaḍ brahman n ūpa valhāmāsi tvā... 51*)<sup>37</sup>, не говоря о широком распространении этого отождествления в Упанишадах. Поскольку *brāhman* один из образов мирового дерева (ср. *kīm svid vānam kā u sā vrkṣā āsa yāto dyāvāprthivī nistataksūh*. RV X, 81, 4, ср. X, 31, 7 «что это за дерево /материал/, что это за дерево /растение/; из которого они вытесали Небо и Землю?» при сходном отрывке из Taitt.-Brāhm. II, 8, 9, 6, находящемся в отношении ответа на вопрос, поставленный в RV. X, 81, 4 или 31,7: «*brāhman* — это дерево /материал/, *brāhman* — это дерево /растение/»<sup>38</sup>), — приведенные выше отождествления дают возможность восстановления самого ритуала, при котором произносились *brahmodya*. Кэйпером было показано, что словесные поединки жрецов-поэтов в Древней Индии приурочивались к переходу от Старого Года к Новому Году, т. е. к тому времени, когда в соответствии с циклической концепцией времени Космос возвращался к своему прежнему недифференцированному состоянию Хаоса, и особый ритуал перехода должен был заново воссоздать из Хаоса Космос со всеми этапами его становления<sup>39</sup>. В духе этой концепции были проанализированы некоторые гимны, посвященные Индре и Ушас (тема освобождения солнца, победы над тьмой и приобретения солнца как награды<sup>40</sup>). Напрашивается предположение,

<sup>36</sup> Ср.: AV, IV, 1, 1. См.: Л. Репоз, Указ. соч., стр. 26.

<sup>37</sup> Ср. близкое к этому отождествление или связь *brāhman*'а с *Prajāpati*, известные из *brahmodya* в ритуале «12 дней», из Брахман и Упанишад. См.: Л. Репоз, Указ. соч., стр. 33.

<sup>38</sup> Вопрос и ответ в совокупности могут рассматриваться как фрагмент *brahmodya*. Важно подчеркнуть, что при *aśvamedhe brahmodya* происходит, в частности, тогда, когда украшенный конь лежит на алтаре с очагом в виде птицы; у восточной границы большого алтаря (*mahavedi*) находится 21 (= 7 × 3) жертвенный столб (*yūpa*, ср. также *aśvayūpa* «конский столб»). Все эти мотивы позволяют еще более непосредственно соотнести *brahmodya* с образом мирового дерева. Ср. RV X, 90, 15: «Вокруг него положили семь поленьев, трижды семь поленьев было приготовлено, | когда боги, совершая жертвоприношение, связывали *пурушу*, как жертвенное животное».

<sup>39</sup> См.: F. B. J. Kuiper, The Ancient Verbal Contest, — IJ. 4, 1960, стр. 217—281.

<sup>40</sup> Ср. мифологему «солнце на мировом дереве» и ее конкретные ритуальные воплощения типа «колесо» на шесте или — совсем вырожденные варианты — самовар на столбе в качестве награды победителю соревнования; ср. солнце (*sūrya*) на *brahman*'е — нередкий мотив в ряде древнеиндийских

что *brahmodya* или «говорение о *brāhman*'е, вокруг *brāhman*'а»<sup>41</sup>, по своему происхождению были связаны именно с ритуалом, воспроизводящим сотворение мира (типа вавилонского *Энума элиш*) и соотносенным с *brāhman*'ом как образом мирового дерева. В этой связи особенно показательна изофункциональность *brāhman*'а и мирового дерева в их отношении к времени — оба они равны году (ср. путешествие коня в течение года перед совершением *aśvamedхi*)<sup>42</sup>. Ср., с одной стороны, представление о годе как о гнезде *brāhman*'а [«Поистине, год — это образ состоящего из частей. Поистине, от года рождаются эти существа... Поистине, поэтому год — Праджапати, время, птица, гнездо *brāhman*'а (*brahmanīdam*)»]. Maitrī-Upan. VI, 15; ср. также Chānd.-Upan. III, 19, 1; Kauṣ.-Upan. I, 6 и др.]<sup>43</sup>, а с другой стороны, загадки (как в *brahmodya*) о времени, в которых год уподобляется дереву (или столбу, бруссу и т. п.) с гнездами (ср.: *Стоит дуб, на дубу двенадцать сучьев, на каждом сучке по четыре гнезда...*, или: *Лежит брус во всю Русь, и на том бруссу двенадцать гнезд, и во всяком гнезде по четыре яйца*, или: *Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семи зародышей* и т. д.)<sup>44</sup>. Загадки такого рода имеют отношение не только к году, но и

текстов. Идея даров, награды отражена в эпитете Индры *maghāvan* (от *maghā*, ср. RV. IV, 17, 8, ср. *maghānti*), ср. также об Ушас. — *maghoni*, *citrāmaghe*, и в самом характере ритуальных словесных поединков, соответствующему *потлатчу* у индейцев.

<sup>41</sup> Ср. «умиранье вокруг *brāhman*'а». Ait.—Brāhm. VIII, 28.

<sup>42</sup> Ср. редкие случаи обозначения «Вселенной» (или «Неба и Земли») и «года» одним словом (например, в ряде индийских языков) в связи с такими отождествлениями из Упанишад, как «*brāhman* — это Вселенная» и «*brāhman* — это год».

<sup>43</sup> Ср. также выражение *brāhma parivatsarinam*. RV. VII, 103. 8.

<sup>44</sup> См.: Д. Н. Садовников, Загадки русского народа, М., 1959, №№ 2090—2106; Загадки. Изд. приготовила В. В. Митрофанова, — «Памятники русского фольклора», Л., 1968, № 4938—4963 и др. Ср. ненецкую загадку «В одном гнезде четыре яйца, в каждом яйце по семь птенцов», см.: Ненецкий фольклор. Сост. З. Н. Куприянова, Л., 1960, стр. 261, № 53; лат.: *Est arbor ramos retinens duodenos, | quinquaginta duos rami retinent sibi nidos, | nidorum quisque septem volucres habet in se | et volucrum quisque sibi nomen habet speciale*, см.: J. V. Zingerle, Das deutsche Kinderspiel im Mittelalter, 1873, стр. 65; нем. *Es ist ein boum der hat zwölff aest, | Yeder ast hat by drysig naest, | Ein naest vier und zwentzig ey | Zwey und sechzig der vogel geschrey...* из эпиграммы Себастиана Бранта и многие другие примеры. Итоги изучения загадок о годе суммированы в кн.: А. Агге, Vergleichende Rätselforschungen, — FFC, NN 26—28, 1918—1920, I, стр. 74—178 («Das Jahr»). Учитывая представление о годе как о гнезде, загадки типа *две птицы в одном гнезде* (солнце и месяц) и, наконец, известные отождествления *месяц — tetrum virile* и *солнце — vagina*, — можно видеть продолжение текстов указанного типа в таких вырожденных рифмованных высказываниях, как А—В из *одного гнезда* и под.

к самому мировому дереву, которое, по сути дела, в них описывается. Вообще можно думать, что, по крайней мере в ряде традиций, мифологема о мировом дереве представляет собой загадку *par excellence*, из которой возникли все основные семантические типы загадок. В этой связи характерна загадка типа RV. I, 164, 20, 22, рассматриваемая внутри многих традиций как основная и универсальная. Ср.:

*dva suparnā sayujā sakhāyā samānām vrkṣām pāri śas-*  
*vayāte |*  
*tāyor anyāḥ pippalam svādv ātti ānaśnann anyo abhi cākaṣīti ||*  
*tāsyéd āhuḥ pīppalam svādv āgre tān nōn naśad yaḥ pitāram*  
*nā vēda ||*

«Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву. Одна из них ест сладкие плоды, другая смотрит, не прикасаясь к плодам.

На вершине этого дерева, говорят, есть сладкие плоды, и к ним не стремится тот, кто не знает прародителя»<sup>45</sup>.

Символизм мирового дерева здесь очевиден, тем более, что в таком виде он отражен во многих произведениях изобразительного искусства.

Можно сделать и еще одно предположение: загадывание загадок такого рода не только связано с темой сотворения мира, становившейся актуальной каждый раз на пороге Старого и Нового Года, но и было приурочено именно к Новому Году. В некоторых традициях такое приурочение сохраняется до сих пор. Так, указывалось, что у удмуртов основной период загадывания загадок — с 25 декабря по 6 января, причем (что исключительно важно) руководит им старик или старуха, и загадывание начинается с темы человека, а кончается — при вступлении

<sup>45</sup> Тот же образ — в Svet.—Upan. IV, 6 (в почти дословном пересказе) с характерным продолжением «На том дереве — человек» и в Mund.—Upan, III, 1, 1—2 с тем же расширением и указанием на связь с *brāhman*'ом: «Когда видящий видит златоцветного творца, владыку, *пурушу*, источник *brāhman*'а, то... он достигает высшего единства... он — лучший из знатоков *brāhman*'а» (3—4). О ведийских загадках (*prsthā*), в частности, о RV. I, 164, см.: M. Haug, *Vedische Rätselfragen und Rätselsprüche*, — SBBAW, 1875, II, стр. 457 и след.; M. Bloomfield, — JAOS, 15, 1884, стр. 172 и след.; его же, *The Atharvaveda*, Strassburg, 1899, стр. 98—100, 113, 115, 117; P. Thieme, *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda*, Halle, 1949 («Das Rätsel vom Baum»); стр. 55 и след.; L. Репов, Указ. соч.; F. B. J. Kuiper, Указ. соч.

в Новый год — загадками на космологические темы<sup>46</sup>. Показательны и особенности расположения участников вечеров загадок, воспроизводящие, можно думать, некоторые характерные черты более архаичных ритуалов соответствующего типа. Анализ обрядов, приуроченных к Новому Году, обнаруживает, что в самых разных традициях эти обряды так или иначе связаны с воспоминаниями о мировом дереве и обменом дарами. Ср. типичный мотив русских колядок:

А Иванов двор	Во втором терему —
Ни близко, ни далеко —	Красно солнышко,
На семи столбах;	В третьем терему —
Вокруг этого двора	Часты звездочки.
Тын серебряный стоит	Светел месяц —
. . . . .	То хозяин во дому,
Во этом во тыну	Красно солнышко —
Стоят три терема	То хозяйюшка,
Златоверхие:	Часты звездочки —
Во первом терему —	Малы деточки <sup>47</sup> .
Светел месяц,	

Ср. также печение куликов или жаворонков в начале марта (начало Нового Года в древнеславянской традиции), подвешивание их на нитке к высоким шестам (мотив, отраженный многочисленными веснянками: *Весна красна?/ На чем пришла?/ — На жердочке . . .* и др.)<sup>48</sup>. Тема поднесения даров или обмена ими в канун Нового Года достаточно известна по колядкам и щедровкам. Если обратиться к соответствующим текстам, произносимым в это же время, то оказывается, что они построены в виде вопросов и ответов, организованных иногда в довольно длинные цепи; при этом часто наблюдается дегенерирование первоначального смысла или стремление оформить вопрос как загадку. В другом месте были проанализированы колядочные

<sup>46</sup> См.: K. Gerd, Über die Rätselabende bei den Wotjaken, — UJb. 8, 1928; его же, К изучению удмуртских загадок, — «Труды научного общества по изучению Вотского края», Вып. V, 1928. Частое в сборниках загадок помещение космологических загадок в начало или в конец сборника значимо, поскольку в конечном счете оно отражает место этих загадок в архаичных текстах или ритуалах. О космологическом аспекте загадок см. также: G. Salame-Griaule, L'énigme dans la littérature orale (Mali), — «Труды VII МКАЭН», т. 6. М. 1969, стр. 333—335.

<sup>47</sup> См.: П. В. Шейн, Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях . . . , Т. I, СПб., 1898, № 1030. В другом месте указывались колядочные тексты (в частности, украинские), описывающие структуру мирового дерева.

<sup>48</sup> К связи «майского дерева» с соответствующими текстами см.: Е. В. Аничков, Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. — Сб. ОРЯС 74, № 2; 78, № 5; отчасти G. Dumézil, Le festin d'immortalité, — «Annales du Musée Guimet», t. 34, Paris, 1924.

по происхождению тексты типа: *На что вары кипят? — Косу клепать./ На что косу? — Траву косить./ На что траву? — Коров кормить./ На что кормить? — Молоко доить./ На что молоко? — Свиней поить./ На что поить? — Горы рыть./ На что горы рыть? — Хлеб сеять...*<sup>49</sup>. Иначе говоря, и в этих более известных текстах засвидетельствован своего рода словесный поединок, обмен вопросами и ответами<sup>50</sup>, загадками и разгадками, но на бытовые или даже подчеркнуто низкие темы, что можно рассматривать как комическую, травестийную версию первоначальных космологических шарад. Характерно, что эти тексты построены по тому же принципу, что и *brahmodya*:  $A(?) \rightarrow B(\bar{?}) \& B(?) \rightarrow C(\bar{?}) \& C(?) \rightarrow D(\bar{?}) \dots$ , т. е. ответ (разгадка) первого вопроса становится вопросом второй загадки и т. д. Вместе с тем эта схема отвечает космогоническим текстам, построенным по правилу: А порождает В, В порождает С, С порождает D и т. д. (о них см. ниже). Этот же нисходящий порядок двояко отражен в собраниях загадок: во-первых, загадки обычно следуют как бы в порядке сотворения мира, его «оплотнения»: Хаос — Небо и Земля — Солнце, Месяц и Звезды — Время, Числа — Растения — Животные — Человек — Дом и Утварь и т. д. вплоть до загадок о загадках (или о слове); во-вторых, объект загадывания предыдущей семантической группы определяется через элементы следующей семантической группы и т. д. (и наоборот), т. е.: «Ни Неба, ни Земли...?» — «Хаос»; «Солнце, Месяц, Звезды...?» (часто в зашифрованной форме: «красна девица», «пастух и овцы» и т. д.) — «Небо»; «Красная корова...?» — «Солнце» и т. п. или же: «Четыре... два...

<sup>49</sup> Ср. литовские «Klausimai» («Вопросы»), точно соответствующие этому тексту: — *Dalgiui pirkti. — Kam tas dalgis? — Sieneliui piauči. — Kam tas šienelis? — Karvėms esti. — Kam tos karvės? — Pieneliui melžti. — Kam tas pienelis? ... — Kiaulėms ganyti. — Kam tos kiaulės? — Slaitams knisti. — Kam tie šlaitai? — Kviečiams sėti...*

<sup>50</sup> Разумеется, что ритуальный обмен вопросами и загадками стоит в том же ряду, что и обмен дарами (*подлати*), также приурочиваемый обычно к началу года. Значение обмена, понимаемого таким образом и преследующего цель увеличения плодородия (ср. также *échange de femmes*), было подчеркнуто М. Моссом, см.: М. Mauss, — «L'Année sociologique», Nouv. série, I, 1923—1924; ср. также: C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris—La Haye, 1967; É. Benveniste, *Don et échange dans le vocabulaire indo-européen*, — «Problèmes de linguistique générale», Paris, 1966, стр. 315—326 и др. В связи с древнеиндийскими фактами см.: G. J. H. J. Held, *The Mahābhārata, An Ethnological Study*, Leiden, 1935, стр. 243 и след.; отчасти: J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich—Leipzig, 1937. К функции дарения в светской области см.: А. Я. Гуревич, *Богатство и дарение у скандинавов в раннем Средневековье*, — «Средние века». Вып. 31, М., 1968; его же, *Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians*, — «Scandinavica» 7, 1968, № 2; Р. С. Липец, *Эпос и Древняя Русь*, М., 1969 (особенно «Пир, его структура и функция» и «Одаривание на пиру»).

один...?» — «Корова» и т. п.<sup>51</sup> Иначе говоря, происходит своеобразное «просвечивание» элементов космического уровня через элементы мира жизни или быта и наоборот. При этом, разумеется, создается определенная классификация объектов и порядок их следования в цепочках. То, каким образом отобраны эти объекты и построены из них цепочки, существенно для характеристики данной культурно-исторической традиции.

Наконец, еще одно свидетельство в пользу связи между словесными вопросо-ответными поединками и мировым деревом, с одной стороны, и ими обоими и ритуалом восстановления мира с соответствующим обменом даров, с другой стороны. Речь идет о весьма далеко идущих параллелях в ритуальных церемониях туземцев в южной части Борнео<sup>52</sup>, когда словесный поединок двух групп на космологические темы соотнесен с борьбой двух птиц в ветвях дерева жизни (ср. тут же обряд наделения дарами и образ главной фигуры ритуала — совершенного человека-жреца *basewut*, которому боги отверзают уста и через них вещают о Космосе и «первоначальных временах»)<sup>53</sup>; завершение поединка знаменует интеграцию нового Космоса, нового человека, нового общества. Через ритуалы такого типа восстанавливается еще одна линия генетической связи между фрагментами Эдды и Бундахишна, *brahmodya* и космологическими загадками<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Особенно наглядное подтверждение сказанному можно найти в традициях, где каждая из семантических групп состоит из достаточно небольшого числа элементов, как правило, достаточно специализированных. Ср., например: Juraksamojedische Volksdichtung, gesammelt und herausgegeben von T. Lehtisalo, Helsinki, 1947, стр. 592 и след.; J. Schellbach, Das wogulische Rätsel, Wiesbaden, 1959; Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору, Вып. I, Составила Г. М. Василевич, Л., 1936, стр. 123 и след.; Е. А. Крейнович, Кетские загадки, — «Кетский сборник», М., 1969, стр. 227 и след.; G. Ramstedt, J. Aalto, Kalmückische Sprichwörter und Rätsel, — JSFOu, 58, 1955—1956 и др. Ср. также: З. Н. Куприянова, Загадки народов Севера. — Уч. зап. ЛГПИ им. Герцена, № 170, 1958; А. Пичков, Ненецкие загадки, — Там же, 1960 и др.

<sup>52</sup> См.: H. Schäfer, Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo, Leiden, 1946, стр. 89 и след.; ср. также: F. B. Kuiper, Указ. соч., стр. 252 и след.

<sup>53</sup> Подчеркивается, что *basewut* стоит, как высокое дерево, в центре деревенской площади (см. выше образ человека на дереве). Похоже, что *brahmān* (жрец), начинающий *brahmodya* и стоящий вблизи жертвенных столбов, функционально подобен *basewut*'у. Стоит напомнить, что *brāhman* устанавливает связь (*bāndhu*), дающую ключ к разгадке (ср. AV. X, 10, 23), ср. также название *atīvādīn* для того, кто побеждает в поединке, устанавливая серию отождествлений (см.: Chānd.—Upan. VII, 15, 4), — от *atīvāda*, строфы, содержащие загадки (см. AV XX, 135, 4 и др.). См.: Л. Репол, — JA, 237, 1949, стр. 39. В других традициях направление вопросов космологического характера может быть иным, ср. «Вопросы к Небу» Цюй Юаня (IV—III в. до н. э.), полемически заостренные против схоластических вопросов, решение которых доступно лишь Небу.

<sup>54</sup> В этой работе специально не исследуются вопросы, связанные с дублированием содержания загадки на формальном уровне; ср., например, обы-



С церемониями, отмечающими переход к Новому Году, вполне сопоставимы свадебные обряды, также характеризующиеся обменом дарами, обменом вопросами и ответами и, конечно, обменом женщинами. Обмен вопросами и ответами может рассматриваться как общая модель отношений в разных системах брака, регулирующая спрос и предложение<sup>55</sup>; иногда эта модель, по сути дела, является поединком группы жениха и группы невесты, требования которых могут быть восстановлены в виде диалога, в котором вопросы и ответы образуют цепь (часто построенную по принципу «оплотнения» — от общих тем к деталям)<sup>56</sup>. Вместе с тем, как хорошо известно, обмен вопросами и ответами (часто в виде загадок и разгадок)

гравитирует на звуковом уровне темы *brāhman'a* (*brhante-bhrāmyate-brahma* Svet.-Upan. I, 6, или ложно-этимологические объяснения: *brāhman-pra-vrh-/brh-/*, *pravalhikā*, в котором видят дублет корня \**brah-/barh-*, свойственного иератическому языку и обозначающего «говорение загадками», см.: Л. Репощ, Указ. соч., стр. 21), или звукопись в гимне к «Речи» (RV X, 125), позволяющую восстановить имя богини Речи — *Vāc Ambhrnī*, или сход-

ные типы японских загадок (см.: Е. Д. Поливанов, Формальные типы японских загадок, — Сб. МАЭ V, вып. I, 1918, стр. 371—374), или загадки-ловушки типа севернорусских, построенных так, что в первую очередь напрашивается ответ неприличного содержания, хотя существует и более простой, приличный вариант разгадки, и т. д. Таких примеров слишком много, чтобы считать, что загадка — просто «образная зашифровка искомого»; существенно, что загадка часто не предполагает нахождения ответа со стороны непосвященного, и в таких случаях криптографические задачи важнее коммуникационных. Характерно, что язык загадок во многих традициях резко отличается от языка других фольклорных жанров вообще и в сторону непонятности, в частности (в этом смысле загадка может функционировать как *пароль*). Во всяком случае можно сказать, что загадка всегда имеет дело с непрямыми и решениями. Учитывая сакрально-ритуальное происхождение загадок, обращение в них к непрямому способу выражения может быть сопоставлено со сходными особенностями поэтической речи, противостоящей профанической речи. Поскольку область истинно сущего для мифопоэтической традиции всегда невидима и недостижима вполне, о ней можно говорить речью, которая недоступна («невидима») профаническому большинству. Поэт-прорицатель и жрец мистическим образом знают или помнят то, что было «в начале», и могут выразить это лишь соответствующим способом. Если бы такого способа (непрямого) не было, *Λίθη* торжествовала бы над *Μυθιοσύνη*. См.: J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1969. («Aspects mythiques de la mémoire et du temps», стр. 51 и след.). В этой связи ср. соотношение русск. *за-гад-ка* и вед. *vi-gadā-* (RV. X, 116, 5); о последнем см.: F. B. J. Kuiper, Указ. соч., стр. 264 и след. О связи загадок с прорицанием и вообще исследованием сферы будущего см.: H. V. Routh, *God, Man and Epic Poetry. A Study in Comparative Literature*, N. Y., Vol. I, 1968, стр. 153 и след. О вкладе архаичных космогонических текстов в стилистику (в самом широком смысле слова) фольклорных и раннелитературных художественных произведений (тропы, фигуры, синтаксис, лексика, фразеологические клише и т. п.) см. в другой работе.

<sup>55</sup> См.: C. Levi-Strauss, Указ. соч.

<sup>56</sup> См.: R. F. Barton, *The Religion of the Ifuagos*, — «Memoirs of the American Anthropological Association», N 65, 1946.

составляет и содержание вполне конкретных частей свадебного обряда, ср. в русской традиции оформление свадебного договора как акта купли-продажи с соответствующим диалогом и особенно обмен загадками и разгадками между дружкой и «продавцом», например: — *Что такое, друженька, великое поле ирландское, много скота астраханского, а един пастырь, две агницы? — Поле великое — небо ясное; скот астраханский — звезды; пастырь — месяц; две агницы — утренняя и вечерняя зори. — Стоит дуб, в дубу — тина, в тине — сосна, на верху — лен? — Дуб — квашня; тина — тесто; сосна — мутовка; лён — покрывало, ветошка... — Летит птица орел, несет во рту огонь, а на конце хвоста — смерть? — Ружье. — Два кума Абакума, две кумы Авдотьи, пять Фалалеев, десять Андреев? — Дровни... Два стоят, два лежат, пятый ходит, шестой водит? — Двери...*<sup>57</sup>, где содержатся все характерные особенности ритуальных словесных поединков, не раз названные выше. Связь текстов подобной структуры с мировым деревом несомненна и для свадебных церемоний; о коровайных обрядах, обнаруживающих особенно устойчивые воспоминания об образе мирового дерева, писалось ранее<sup>58</sup>.

Существуют и другие, часто сильно дегенерированные, отражения анализируемых здесь текстов — в гаданьях (ср. гаданья на стыке Старого и Нового Года), в пословицах<sup>59</sup>, в детских

<sup>57</sup> См.: П. В. Шейн, Указ. соч., I, 2, стр. 644—662 и др. Другой характерный пример из свадебной песни в рукописном сборнике 1795 г. (П. В. Шейн, Указ. соч., I, № 2358, стр. 735) — ответы девицы-невесты на 6 загадок, заданных «дворянским сыном»: *Краше свету красное солнце, | Выше лесу светел месяц, | Чаще роицы часты звезды, | Без ответу горючь камень, | Без умолку текут реки, | Безызвестна судьба божья...* Ср. также мотив отгадывания загадок в связи с обещанием выйти замуж за отгадчика в сказке «Заколдованная царевна» (Афанасьев, II, № 152) и др. Особую разновидность составляют тексты снов-загадок перед свадьбой (обычно с разгадками в виде перечня идентификаций), ср. *Мче ночесь, молодой, мало спалося! | Мало спалося, да во сне виделось...* «Песни, собранные П. В. Киреевским». Вып. I. М. 1911, № 33, стр. 15; № 97, стр. 37 и др. Интересны сведения о поединках, состоящих в обмене сериями загадок об основных элементах мира и ведущихся между сторонами жениха и невесты во время свадебного ритуала в Тибете. См.: A. H. Francke, The Ladakhi Pre-Buddhist Marriage Ritual, — „Ind. Ant.“ 30, 1901; его же. Tibetische Hochzeitslieder. Hagen und Darmstadt, 1923 (о связи с мировым деревом). Поединки такого рода хорошо известны у тюркских народов. См.: N. K. Chadwick, V. Zhirmunsky, Oral Epics of Central Asia, Cambridge, 1969, стр. 185 и след. (с многочисленными параллелями).

<sup>58</sup> См.: В. В. Иванов, В. Н. Топоров, К семиотической интерпретации коровая и коровайных обрядов у белоруссов, — «Труды по знаковым системам». III, 1967, стр. 64—70. Ср. загадки и отождествления при этих обрядах очага с Солнцем, с одной стороны, и с женским лоном, с другой стороны.

<sup>59</sup> Ср. так назыв. *sōd* у древних евреев (см.: L. Köhler, Der hebräische Mensch, Tübingen, 1953, стр. 90 и след.); сближение с загадками произошло лишь позднее.

играх<sup>60</sup>, небылицах<sup>61</sup>, считалках<sup>62</sup>, где особенно часто сохраняется вопросо-ответная форма и числовая организация текста; наконец, в широкой сфере текстов, порождаемых площадным карнавальным действием (кстати, обычно приурочиваемым к Новому Году)<sup>63</sup>, ср. также гротескные образы тела в народно-площадной словесности средневековой Европы.

Можно предполагать, что ряд существенных особенностей анализируемых текстов отразился и в сказках. Речь идет не только и не столько о сказках, сохраняющих в том или ином виде мотивы сотворения мира, сколько о тех сказках, в которых находят параллели формальные черты этих текстов, особенно если эти черты связаны с космологическим содержанием. Прежде всего речь идет о типе 921 (А, В, С, D) и типе 922 (922А) — сказки об умных ответах. Основная схема типа 921 — мальчик отвечает на вопросы короля, выполняет различные задания, награждается за ум и находчивость. Основная схема типа 922 — мальчик отвечает на вопросы и выполняет задания вместо другого лица, которое не в состоянии сделать это. Характерно число вопросов — чаще всего четыре, максимально (в контаминированном варианте «Gesta Romanorum») — семь. Но особенно интересно содержание этих вопросов, имеющих форму загадок: Как высоко небо? Как глубоко море? Сколько воды в море? Как тяжела земля? Как широк мир? Где центр земли? Сколько звезд на небе? Как тяжел

<sup>60</sup> Ср., например, такие игры, как «столбом», «печка», «ящур», «женигба», «кострома». См.: Игры народов СССР. Сост. В. Н. Всеволодский-Гернгросс, В. С. Ковалева, Е. И. Степанова, М.—Л., 1933, стр. 255 и след., 309 и след. Глубокая архаичность «ящура» (*Сиди, сиди, ящер, | в ореховом кусте. | Дам тебе, ящер | красную девку, | алую ленту ... или: — Кто сидит? — Ящер. Что грызет? — Ядры. — Кого хочет? — Девку. — Которую? ...*) очевидна; тексты «ящура» позволяют реконструировать соответствующий обряд, генетически связанный с рассмотренными выше.

<sup>61</sup> Ср.: *Облоухая свинья | На дубу гнездо свила, | Породила поросят | Ровным счетом шестьдесят. | Распустила поросят | Все по маленьким сучкам ...* по модели загадок о годе. Сюда же можно отнести и многочисленные примеры из «неприличных» речений, которые часто строятся как вопрос и ответ с нередким пародированием «высокого» содержания. См.: A. Dundes, R. A. Georges. Some Minor Genres of Obscene Folklore, — JAF 75, 1962, стр. 221—226 (ср. Punning Rhetorical Questions и др.).

<sup>62</sup> Особенно такие их типы, как «числовые» (*раз, два, голова; три, четыре, прищипили; пять, шесть, сено везть* и т. д.), «предметные» (*Соломинка, Яреминка, ... Кастюк, Мастюк, Радивон ...*), «вопросо-ответные» (*Заяц белый, куда бегал? — В лес дубовый. — Что там делал? ...*); иногда разные типы контаминируются (ср. звенк.: *Один — яйцо, два — паут, три — гусенок, ... десять — росомаха*).

<sup>63</sup> См.: М. М. Бахтин. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, М., 1965. Несомненно, что карнавал (особенно новогодний), как и всякий ритуал, отмечающий границу двух противоположных состояний («порог»), требует словесной формы амбивалентности. Загадка в этом смысле один из наиболее подходящих вариантов такой формы. Ср.: J. Hamnett. Ambiguity, Classification and Change: The Function of Riddles, — "Man" 2, 1967, стр. 283 и сл.

месяц? Сколько листьев на дереве? и т. д. Иначе говоря, в этих вопросах отражены (перечислены) все основные элементы Космоса, причем в конкретных сказках наблюдается тенденция к упорядочению вопросов таким образом, чтобы объекты вводились в той последовательности, как они возникли: Небо, Земля, Солнце, Месяц, Звезды... Весьма показательно и то, что ответы на вопросы предполагают количественные характеристики (сколько?). Другой вид вопросов-загадок строится как анкета основных дифференциальных признаков, с помощью которых описываются элементы Космоса: Что самое быстрое? Что самое толстое? Что самое сильное? Что самое глубокое? Что самое высокое? Что самое длинное? Что самое лучшее? Что самое сладкое? и т. д. Эти вопросы обычно предполагают два ряда ответов, — условно говоря, «космологические» и «бытовые», причем один из этих рядов признается ложным, чаще всего «бытовой», а другой истинным — обычно «космологический». Например, истинный ответ на вопрос, что самое высокое, — Солнце, Месяц, Звезды, а ложный ответ — Церковь; истинный ответ на вопрос, что самое сильное, — Земля, а ложный ответ — мой вол; истинный ответ на вопрос, что самое быстрое, — Солнце, Ветер, Мысль, Глаз, а ложный ответ — лошадь, собака и т. д. Таким образом, в сказках этих типов основные элементы Космоса обыгрываются дважды — относительно этих элементов задаются прямые вопросы (Как высоко Небо?) или они выступают в ответах (Что самое высокое? — Небо). Эта особенность напоминает уже указанную черту в *brahmodya*. Наличие в этих сказках загадок о дереве, птице и т. п. также достаточно симптоматично. Наконец, следует принять во внимание и чрезвычайно широкое распространение сказок этого типа, даже если исключить из их числа те, которые обязаны своим происхождением литературным источникам или их частичному влиянию (ср. сказки, связанные с балладой Бюргера «Der Kaiser und der Abt», 1784 г.)<sup>64</sup>. Некоторые особенности древних текстов о творении отражены в других типах сказок, но, как правило, — или довольно внешним образом, или в дегенерированном виде. К таким сказкам принадлежат, видимо, так называемые «куму-

<sup>64</sup> Более подробно о сказках этого типа см.: W. Anderson, Kaiser und Abt. Die Geschichte eines Schwanks, — FFC, N 42, Helsinki. 1923 (особенно — «Die Rätselfragen», стр. 110—241); ср. более раннюю работу этого автора — «Император и аббат. История одного народного анекдота», Казань, 1916; J. de Vries, Die Märchen von klugen Rätsellösern. Eine vergleichende Untersuchung, — FFC, N 73, Helsinki, 1928 (особенно — «Die Rätselfragen», стр. 65—110); ср. также работу более частного характера: О. Амбайнис, Сказки об умных ответах в латышском и литовском фольклоре, — «Фольклор балтских народов», Рига, 1968, стр. 187—218. В скандинавских и балтийских странах особенно распространены и т. наз. «загадки дьявола» (обычно серия из 3 или 7 загадок). Они предполагают идентификацию некоторых предметов, связанных с дьяволом, объяснение числовой символики и ответы на неразрешимые вопросы.

лятивные» (типы 2032, 2033, 2200, 2300 и др., по Аарне—Томпсону) с цепным построением текста (в частности,  $A/? \rightarrow B/\bar{?} / \& B/? \rightarrow C/\bar{?} / \& \dots$ , как в *brahmodya* и в сериях космологических загадок); сказки о сверхъестественных заданиях (типы 460—462), построенные на вопросах и ответах на них (интересно, что в этих сказках изображается путешествие героя — к Богу, 460А, 461А, в поисках счастья, 460В, к дьяволу, 461, что может быть типологически сопоставлено с упоминавшимися уже путешествиями космологического характера — на Небо, в Подземное Царство и т. п., для которых связь с анализируемыми выше текстами более или менее достоверна) и т. п.<sup>65</sup>

На грани между фольклором и литературой находится большое количество текстов, которые косвенным образом и часто вырожденно продолжают традицию древнейших космологических отрывков. Обычно в таких текстах многократно повторяемые влияния письменных и устных источников сильно искажают первоначальную картину, хотя ядро (вопросы-ответы на космологические темы) обычно все-таки сохраняется. Интересно, что особенно популярны такого рода тексты были в Средние Века на Ближнем Востоке (арабы, Иран, Византия), откуда и началась широкая иррадиация соответствующих мотивов в Западную Европу, на Русь и на Кавказ, где они часто смешивались со сходными мотивами, бытовавшими в этих местах и раньше.

Один из таких классов текстов — литературные варианты сказок типа 921 и 922. Древнейшая литературная версия относится, кажется, к IX в. — рассказ арабского историка Ибн Абдулхакама в его труде «Завоевание Египта и Запада» о легендарном египетском фараоне Баулахе. В нем содержатся такие вопросы, как: каково число звезд небесных? какова сумма, которую получает солнце за свою ежедневную работу? что делает бог? Более или менее сходные варианты (чаще всего в разрозненном виде) хорошо известны из монгольских и тюркских источников. Полнее они представлены, с одной стороны, в разных вариантах «Gesta Romanorum» и, с другой стороны, в старорусской «Повести о Дмитриии Басарге и о сыне

---

<sup>65</sup> Более случайна связь с указанными текстами в сказках других типов, также содержащих загадки. Ср. типы 500, 812, 851, 851 А, 875 А, 927, 1463 В, 1544 А. Вместе с тем в ряде традиций тексты такого рода (вопросо-ответные диалоги, имеющие темой основные предметы окружающего мира, в обрамлении мотива путешествия) нередко используются как наиболее ходовые схемы обучения детей. Ср., напр.: Г. М. Василевич, Эвенки, Л., 1969, стр. 191—192. Интересно, что дзенский *коан*, представляющий собой аномальный вариант загадки, развился из ранней педагогической техники *мондо* (серия быстрых вопросов и ответов на темы дзена между учителем и учениками). И сейчас в секте *Rinzai коан* является основной педагогической техникой. См.: Ch. G. Zug, The Nonrational Riddle: The Zen *Koan*, — JAF. 80, 1967, стр. 81—88.

его Борзомысле», весьма популярной на Руси<sup>66</sup> и так или иначе связанной с собственно фольклорными текстами (ср. былинку о князе Глебе Володьевиче)<sup>67</sup>.

Другой класс текстов — рассказы о снах и их толковании. Древние варианты этих рассказов хранят следы индийского происхождения, ср. цикл описаний снов царя Прадьюты в тибетском Ганджуре<sup>68</sup>, рассказ о снах царя Прасенаджита в буддийских Джатаках и их дальнейшие филиации вплоть до старорусской повести, чаще всего снабженной такими заглавиями, как «Слово о снах Мамеря царя», «Сказание о 12-ти снах Мамера царя» и под.<sup>69</sup> Некоторые из предлагаемых здесь снов-загадок достаточно красноречивы: от земли до неба золотой столб, на нем голубь; столб рушится, голубь улетает на небо, на его место прилетает ворон; появляются дикие звери и змеи? или: красивый конь ест траву двумя горлами — передним и задним? (к *ашвамедхе*). С текстами такого рода, несомненно, связана обширная литература видений и пророчеств эсхатологического характера, расцветшая на византийской почве<sup>70</sup>. Вопросы и ответы, загадки, толкования снов и символов, предсказания с использованием образов космологической картины характерны для произведений этого рода. Через имя Мамера произведения типа «Снов Шахаиши» связываются с широким кругом западноевропейских легенд о Морольфе и Мерлине (ср. *Mor-olt, Memer-olt — Мамер*), которым в славянской традиции соответствуют ска-

<sup>66</sup> Ср.: *Много ли тово иль мало от востоку и до западу?* (ответ: *тово, царю, ни мало, ни много — день с ночью: сонце проидет круг небесный от востоку и до западу единым днем, а ночью единою сонце проидет от севера и до юга*) и под. См. подробнее: Повесть о Дмитрии Басарге и о сыне его Борзомысле. Исследование и подготовка текстов М. О. Скрипиля, Л., 1969 (там же литература вопроса).

<sup>67</sup> См.: А. В. Марков, К былинке о князе Глебе Володьевиче, — «Из истории русского былевого эпоса», III, — «Этнографическое обозрение», № 3, кн. 62, 1904, стр. 1—37.

<sup>68</sup> См.: A. Schiefner, *Mahākātyāyana und König Tschanda-Pradyota Ein Cyklus buddhistischer Erzählungen*, — «Mém. de l'Acad. Impér. des Sciences de Spb.», VII<sup>e</sup> série, N 7, 1875.

<sup>69</sup> Собственно говоря, сны видит царь Шахаиша, а толкует их философ-мудрец Мамер. См. подробнее: А. Н. Веселовский, О двенадцати снах Шахаиши, по рукописям XV века, — Сб. ОРЯС, т. 20, № 2, СПб., 1879, стр. 1—45.

<sup>70</sup> Ср., например, видения «горного» града или видения Даниила с притчей о сухом и зеленом дереве, сохраненные рядом старых немецких текстов. Ср.: *Der grüne unt der dā durre stāt, | Jeglicher boum ein voglin hāt, | Sus ist der ander walt betal, | Jeglich ris vol der voglin schal*. См.: Wilken, *Die Überreste altdeutscher Dichtungen von Tyrol und Friedebrandt*, Paderborn, 1873, стр. 11 и след. Ср. также: *Вопрос: Рече Господь: боудеть дръво, яко прити птицамъ небеснымъ и вселитися в вѣтвяхъ его. Ответ: Дюбъ есть миръ, вѣтви языки, а птици апостоли...* Сборн. Кир.—Белоз. XV в., л. 287 об. Многие толкования образа древа, восходящие к легендам о Соломоне, проанализированы в кн.: В. Мочульский, *Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге*, Варшава, 1887, стр. 220 и след.

зания о Китоврасе, причем и те и другие восходят к старым текстам о Соломоновых судах<sup>71</sup>, где такую важную роль играют загадки<sup>72</sup>; сюда же относятся мусульманские версии и — более отдаленно — суды Викрамадити, беседы с мудрым совопросником из индийской «Викрамачариты». Характерно, что во многих произведениях такого рода словесный поединок — лишь одно из проявлений борьбы светлого начала с демоническим. Можно показать, что вопросо-ответные ситуации разных версий «Калилы и Димны» генетически связаны с общей схемой перечисленного ряда произведений.

Весьма показательна серия загадок (вопросов и ответов) в знаменитом эпизоде из «Шахнаме», в котором описывается, как *мобеды* испытывают Заля. Ср.: двенадцать высоких деревьев, на каждом тридцать ветвей ... — год и месяцы; два коня — черный и светлый — не могут догнать друг друга — ночь и день; тридцать наездников, один из которых иногда исчезает, — месяцы; в сад входит человек с косою и начинает косить зелень — время-косец; два дерева поднимаются из моря, птица садится на одно из них вечером и когда она улетает, листья блекнут; садится на другое утром и когда она улетает, листья издают благоуханье — небо, солнце, зима и весна; из горного града люди уходят в пустыню, забывая о граде, но разверзается бездна и наступает пора горького раздумья — небесный и земной дом человека, смерть и т. п.<sup>73</sup> Вместе с тем следует отметить, что при сохранении космологического содержания, окрашенного в эсхатологические тона, формальные особенности сходных текстов архаичного типа претерпели здесь весьма серьезные изменения.

Наконец, к этому же кругу текстов принадлежит знаменитая Голубиная Книга, совместившая в себе глубоко архаичный элемент старых космологических текстов с книжно-ученым элементом таких позднейших сочинений, как «Беседа трех Святителей», «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской», «Liber S. Joannis» (или «Interrogationes S. Joannis et responsiones Christi Domini»), может быть, Книга Еноха и под., которые также входят в этот класс текстов<sup>74</sup>. В Голубиной

---

<sup>71</sup> Ср. приурочение некоторых текстов такой структуры, как те, что анализируются в этой статье, к ордалиям, судебному разбирательству и другим формам суда.

<sup>72</sup> См. подробнее: А. Н. Веселовский, Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине, Птр., 1921.

<sup>73</sup> См.: Фирдоуси, Шахнаме, Т. I, М., 1957, стихи 7443—7562 (стр. 238—240).

<sup>74</sup> Об источниках Голубиной Книги и параллелях в ней см.: В. Мочульский, Указ. соч. Основные апокрифические тексты, близкие к Голубиной Книге, см. в кн.: Н. С. Тихонравов, Памятники отреченной русской литературы. Т. II, М., 1863.

Книге, дошедшей до нас в ряде вариантов и списков<sup>75</sup>, особенно существенны следующие части: диспут 40 царей и ответы Давыда Евсеевича, мотив памяти (*Я вам так скажу, братцы, по памяти, | — По памяти, как по грамоте*); серия космологических вопросов и ответов, в которых содержится также отождествление элементов Космоса и Бога, наделенного антропоморфной внешностью:

- Отчего начался у нас белый свет;
- Отчего у нас солнце красное;
- Отчего у нас млад светёл месяц;
- Отчего у нас звезды частые;
- Отчего у нас зори светлые?<sup>76</sup>
- Начинался бел свет от Свята́ Духа́,
- От Свята́ Духа́, самого Христа,
- Самого Христа, Царя Небесного.
- Солнце красное от лица Божья́,
- Млад светёл месяц от грудей Божьих,
- Звезды частые — оны от риз Божьих,
- Самого Христа, Царя Небесного;

серия вопросов и ответов о социальной структуре, в которых также содержатся отождествления элементов социального устройства с частями тела Адама, т. е. первочеловека:

- Отчего цари зачáдились
- И отчего князя со боярами;
- Отчего крестьяне православные?
- Зачáдились цари со царицами
- От честной главы от адамовой;
- Зачáдились князя со боярами
- От честных мощей от адамовых;
- Завелось крестьянство православное
- От того колена от адамова;

серия вопросов и ответов об основных природных и социальных объектах с выяснением первых элементов в каждом классе этих объектов:

---

<sup>75</sup> Основные из них можно найти в собраниях: П. Бессонов, Калекі переходжые. Сборник стихов. Т. I. М., 1861, стр. 269—378 (16 списков); В. Варенцов, Сборник русских духовных стихов, СПб., 1860, стр. 11—39 (5 списков); см. также: Е. А. Ляцкий, Стихи духовные, СПб., 1912, стр. 7—16 и др. Следует отметить, что существует детская игра, смысл которой состоит в интерпретации ландшафта как частей тела великана (факт, кажется, не отмеченный в литературе).

<sup>76</sup> Следовало бы — *От чего?*



- Который у нас город городам мать;
- И котора церква над церквами мать;
- И который царь над царями царь?
- · · · ·
- Которая у нас земля всем землям мать;
- И котора гора всем горам мать;
- И которое древо всем древам мать?
- · · · ·
- Которое у нас море над морями мать;
- И которое озеро озерам мать;
- И котора река всем рекам мать?
- · · · ·
- Которая у нас рыба над рыбами мать;
- И котора птица над птицами мать;
- И который зверь над зверями зверь?
- · · · ·
- Который у нас камень каменьям мать;
- И котора трава всем травам мать;
- И которым грехам покаянье есть,
- И которым грехам покаянья нет?

(далее следуют соответствующие ответы); поединок Правды и Кривды:

- Нонечь Кривда Правду приобидела:
- Пошла Правда она на вышние небеса,
- А Кривда оставалась на сырой земли,
- По всему народу православному.
- Она пала нам всем на ретивое сердце:
- Оттого у нас в мире стало правды нет;
- Стали беззакония великие;

сон Волотомана Волотомановича о древе и истолкование его Давыдом Евсеевичем:

- Мне предивный сон во сне привидился:
- Быдто во моем саду во зеленом
- Вырастало тут древо сахарное;
- Прилетала пташечка малёшенька,
- Распущала перья до сырой земли...

(в ответах — указание на рождение Соломона и т. п.)

Легко заметить, что «Голубиная Книга» содержит целый ряд важных особенностей, разделяемых ею с «Речами Вафтруднира» и соответствующими среднеиранскими текстами: вопросо-ответная форма применительно к космологическому содержанию, загадки (о двух зайцах = Правда и Кривда), отождествление элементов Космоса и частей тела, тема дерева (мирового), важ-

ность которой следует из ее места в тексте и ее функции (предсказание будущего).<sup>77</sup> Весьма интересно, что «Голубиная Книга» как бы синтезирует и те заключительные части отрывков из «Речей Вафтруднира» и «Бундахишна», которые несколько расходятся друг с другом (см. об этом выше). С одной стороны, в ней содержатся указания на определенные социальные институты, как в эддическом отрывке, а с другой стороны, изложены стадии эволюции мира от Космоса к Человеку (или, точнее, могут быть легко реконструированы), как в среднеиранских текстах, ср.:

1. Белый свет, Солнце, Месяц, Звезды, Зори, Ветры, Дожди ...<sup>78</sup>.
2. Земля, гора, древо (как образ мира, а не как растение) ...
3. Море, озеро, река.
4. Камень, трава, дерево (как растение) ...
5. Рыба, птица, зверь.
6. Человек; высший, средний, низший социальные классы.
7. Город, церковь, алтарь (камень).

Наконец, весьма показательно то место (начальное), которое занимает в «Голубиной Книге» мотив первочеловека (*Пуруша*) с указанием того, из каких частей его тела какие элементы Космоса образовались. Поскольку нет оснований сомневаться в том, что этот мотив и соответствующие тексты являются довольно точным отражением ритуальной практики человеческих жертвоприношений, оказывается возможным восстановить по «Голубиной Книге» реальную ситуацию церемонии жертвоприношения: 1) исходное положение — мир распался в Хаосе, задача — интегрировать Космос из составных частей жертвы, зная правила отождествления; 2) жрец произносит текст, содержащий отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба (= дерева); 3) далее следуют космические загадки об элементах Космоса в порядке их возникновения (и, следовательно, важности), на которые отвечает другой жрец (или жрецы); 4) обращение к мировому дереву (или его вариантам) как образу вновь интегрированного Космоса. Следовательно, и на материале «Голубиной книги» удастся связать мотив *Пуруши* с космологическими загадками и установить его место в архетипе.

<sup>77</sup> Похоже, что в архетипе этому тексту мог быть присущ и числовой принцип организации. Его следы (в сильно трансформированном виде) можно видеть в конструкциях типа: *И котора гора всем горам мать?* из *\*Которая гора первая?* В свою очередь серия таких вопросов позволяет предполагать иную серию типа: *Что есть первое? — Небо. Что есть второе? — Земля. Что есть третье? — Солнце, Месяц, Звезды* и т. п., с чем уже приходилось встречаться в реально засвидетельствованных древних текстах. Характерно, что в ряде сопоставимых отреченных текстов (например, о 8 составах) содержится и числовая аранжировка (см. ниже).

<sup>78</sup> Учитываются разные варианты текста.

Табл. 1. Соответствия между частями тела и элементами Космоса <sup>1</sup>

[illegible]

Франц. ркп. XV в. <sup>12</sup>	Голуб. кн. (разн. версии) <sup>13</sup>	Др.-кит. мифы о Пань-гу <sup>15</sup>
земля море	земля море, ветер	почва река дорога
камень	ночь дождь камень	роса, дождь травы, цветы, деревья звезды  камень, металлы
солнце	зори, звезды, месяц, господь	солнце и месяц
ветер, жизнь облака	ветер, белый свет князя и бояре <sup>14</sup> облако, дожди, ночь	ветер, облака
	гром, звезды цари и царицы <sup>14</sup> месяц солнце, месяц	гром
	крестьяне <sup>14</sup> солнце, месяц	

Разумеется, однако, что мотив *Пуруши* можно рассматривать и как самодовлеющий текст, в отношении которого также могут быть поставлены задачи его реконструкции. Поскольку этой теме предполагается посвятить особую работу, здесь можно ограничиться указанием на некоторые соотношения между частями тела и элементами Космоса в ряде древних индоевропейских традиций, см. табл. 1.

Примечания к таблице 1.

1. Некоторые редкие отождествления опущены. Ср.: ризы — звезды (ср. сходный мотив пояса, украшенного звездами /*star-pēsīt*/ в «*Dātastān i dēnik*» 39, 11—14, ср. «*Zātspram*» 4, 6 и др.), сапоги Божьи — ночи, чувство — милость, непостоянство ума — облако и т. д.
2. Еще более подробный ряд отождествлений предполагает AV. X, 2 (гимн о *Пуруше*), где, однако, вопросы (*Кто создал пятки Пуруши? Кто — мясо? Кто — лодыжки? Кто красивые пальцы? Кто отверстия? ...*) не сопровождаются ответами. Ср. также Sat.-Brāhm., X, 3, 3, 8: речь — огонь, зрение — солнце, мысль — луна, слух — страны света, дыхание — ветер; Ait.-āg., II, 1, 7: речь — земля, огонь; дыхание — воздушное пространство, ветер; зрение — небо, солнце; слух — страны света, луна; мысль — воды, Варуна; Ait.-āg., II, 3, 3: тепло — свет, отверстия — пространство; кровь, слезы, семя — вода; тело — земля; дыхание — воздух; Ait.-āg., II, 4, 2: речь — огонь, обоняние — ветер, зрение — солнце, слух — страны света; волосы, кожа — растения и деревья; мысль, сердце — луна; пуп — смерть; семя — вода и т. д. Ср. также Махабхар. III, 12965 сл.: огонь — уста; земля — стопы; солнце и луна — глаза; небо — голова; страны света — уши; вода — пот; пространство с четырьмя направлениями — тело; ветер — мысль.
3. Ср. «Законы Ману», I, 31: «... он создал из своих уст, рук, бедер и ступней брахмана, кшатрия, вайшью и шудру».
4. Ср.: «Словно дерево, повелитель леса, таков, воистину, человек. Его волосы — листья, кожа его — кора снаружи. Из кожи его течет кровь, (как) сок из коры... Мясо его — древесина, лыко — сухожилия... Кости — нутро дерева, мозг создан, как сердцевина...» Brhad.-āg.-Upan., III, 9, 28.
5. Ср.: «... человек — это огонь, речь его — топливо, дыхание — дым, язык — пламя, глаз — угли, ухо — искры». Chānd.-Upan., V, 7, 1. Ср. также Taitt.-Upan., I, 3, 1 и 5.
6. Ср. сказание о сотворении человека в «Эдде Сэмунда» 33b, 45b и в «Эдде Снорри» 8—10; здесь тело Имира образовало землю, кости — горы, череп — небо, кровь — море, волосы — деревья, зубы — скалы, мозг — облака; см. ниже сходный вариант в одной рукописи Эмского права.

7. Речь идет о песне схоласта Ezzo "Rede von dem rechten Anegeenge", в которой говорится о сотворении человека из 8 частей:

*Got worhte den menniscen einen  
ûzzen von aht teilen:  
von dem leime daz fleisch,  
von dem touwe den sweiz;  
er gab im von dem steine  
die herte der gepeine,  
von gruoni der boume  
der negele chîmin,  
von den wurzen die âdren,  
von dem grase daz hâr,  
von dem mere daz pluot  
von den wolchen daz muot.*

(См.: J. Die mer, Beiträge zur älteren deutschen Sprache und Literatur. VI, стр. 4—5). Сходный отрывок известен и из древнегерманской поэмы «Четыре Евангелия», см.: J. Die mer, Deutsche Gedichte des XI und XII Jhd., стр. 95—96 и 320.

8. Рукопись X в. "Rituale ecclesiae dunelmensis" (изд. — London, 1839). Ср. латинскую приписку (с англосаксонским переводом) на стр. 192: *octo pondera de quibus factus est Adam, pondus limi, inde factus (sic!) est caro; pondus ignis, inde rubens est sanguis et calidus; pondus salis, inde sunt salsae lacrimae; pondus roris, unde factus est sudor; pondus floris, inde est varietas oculorum; pondus nubis, inde est instabilitas mentium; pondus venti, inde est anhela frigida; pondus gratiae, inde est sensus hominis.* Весьма сходен вариант, содержащийся в англосаксонском диалоге Сатурна и Соломона (см. М. Торре, *Analecta Anglo-saxonica*, стр. 95; перепечатано — М. Kemble, *Salomon and Saturnus*, London, 1848, стр. 35—50).
9. Ср. фрагмент из одной рукописи Эмского права (Emsiger-rechts Richthofen, стр. 211): *God scôp thene êresta menesca, thet was Adam fon achta wendem; thet bēnete fon tha stēne, thet flāsk fon there erthe, thet blôd fon tha wetere, tha herta fon tha winde, thene togta fon tha wolken, the(ne) suêt fon tha dawē, tha lokkar fon tha gerse, tha âgene fon there sunna, and tha blêrem on thene helga ôm, and tha scôpe. Eva fon sîne ribbe, Adames liana.* J. Grimm, *Altfriesische Kosmogonie*, — *ZfDA*, I, 1841, стр. 1.
10. Ср.: *Ex celesti igne visum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum. Participium duritiae lapidum in ossibus, virorem arborum in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensum cum*

*animalibus. Haec est substantia corporalis.* См.: K. Müllenhoff und W. Scherer, *Denkmäler der deutschen Poesie*, стр. 342.

11. Ср.: *Homo dicitur graece microcosmus, id est minor mundus... Ex terra habet carnem, ex aqua sanguinem, ex aere spiritum, ex igne animam... Visum habet ex igne, auditum ex aethere, odoratum ex aere, gustum ex aqua, tactum de terra, ossa ex lapidibus, ungues ex arboribus, crines ex herbis, sudorem ex rore, cogitationes ex nubibus...* См.: J. Diete r, Указ. соч., VI, стр. 30. То же повторяется в «Пантеоне» Готфрида фон Витербо.
12. Французская рукопись XV в. из Парижской королевской библиотеки (опубликована Paulin-Paris'ом). Ср.: *Adam fu formé... de huit parties de choses... de la terre fu la char, de la mer fu le sang, du soleil furent les yeulx, des nues furent les pensées, du vent furent les allaines, des pierres furent les oz, du saint esprit fu la vie...* Этот текст, как и некоторые другие из приведенных выше, содержится в книге В. Мочульского. Сходный ирландский текст см. в кн.: "Three Irish Glossaries. With a Preface and Index by W. S., London, 1862, стр. XL и след. Следует обратить внимание на то, что отождествления сходного типа послужили источником для приема, используемого в провансальской и старой французской поэзии уже в качестве клише. Речь идет о перечислении частей тела возлюбленной и соответствующих отождествлениях с набором элементов из другой сферы. Впрочем, тот же прием (но уже не как клише) используется и позже (ср. Верлен и далее).
13. Ср. некоторые апокрифические параллели *От коликихъ частей Адамъ сотворенъ бысть? — Ото осми частей: первое взято от земля тѣло, второе отъ камени кости, отъ моря кровъ, отъ сонца очи, отъ облака мысли, отъ вѣтра духъ, отъ огня теплота, душу Господь вдохну.* «Беседа Трех Святителей» (Тихонравов, II, стр. 433); *Отъ что сътвори бѣ Адама. Отвѣтъ ѿ чести. а. чеѣ тело его отъ землье. в. чеѣ отъ море. г. чеѣ отъ слнца и отъ роси. з. чеѣ отъ помысла отъ бръзости аггльскихъ...* «Вопросы, от скольких частей создан был Адам» (Тихонравов, II, стр. 443—444) и т. д. В славянской традиции тексты о сотворении человека из 8 частей встречаются прежде всего в отрывках апокрифической книги Бытия, книги Адама, списках «Беседы Трех Святителей» и т. д. См.: В. Мочульский, Указ. соч., стр. 85 и след.; ср. также S. Schayer, A Note on the Old Russian Variant of the Purushasūkta, — AOr, 7, 1935, стр. 319—323. Не исключена

возможность манихейского влияния на целый ряд мест в «Голубиной Книге».

14. Ср. RV, X, 90; «Законы Ману», I, 31. В связи с трехчленной социальной структурой, описанной в Голубиной Книге, ср. три социальные группы древнеиранского общества: *āθra-van-* «жрец огня», *raθaištar-* «стоящий на колеснице», *vāstryaśsuyant-* «доставляющий траву скоту». См.: É. Benveniste, *Les classes sociales dans la tradition avestique*, — J. As. t. 221, 1932, стр. 117—134.
15. См.: Юань Кэ, *Мифы Древнего Китая*, М., 1965, стр. 41—42, 326; ср. «Толкование истории» Ма Сю (XVII в.).

\* \* \*

\*

Хотя не все из приведенных в табл. 1 источников вполне независимы, все-таки можно заключить из них, что некоторые отождествления элементов микрокосма и макрокосма в разных традициях обнаруживают тенденцию к тому, чтобы превратиться в клише. К их числу следует отнести такие, как: плоть — земля; кровь — вода; пот — роса; волосы и кожа — растения; кости — камень; зренье (глаза) — солнце, огонь; дыхание — ветер; мысль — облака; голова (череп) — небо и т. д. Эти соответствия существенны как с точки зрения отражения древнейшей мифопоэтической концепции тождества макрокосма и микрокосма, получившей позднее продолжение или переинтерпретацию уже в весьма развитых системах мысли<sup>79</sup>, так и потому, что эти соответствия приводят нас к теории четырех (или пяти) элементов, лежащих в основе мира в его космическом и человеческом аспектах. Интересно, что эти четыре элемента как раз и оказываются наиболее устойчивыми членами отождествлений: земля, вода, воздух (ветер), огонь. Они же описывают чувства (зренье, слух, обоняние, осязание и вкус). Поэтому в заключение статьи — несколько соображений относительно реконструкции текстов, посвященных описанию элементов, и ряд замечаний о функции четырехэлементных классификаций (более полное изложение см. в особой работе).

---

<sup>79</sup> См.: A. Olerud, *L'idée de macrocosmos dans le Timée de Platon*. Uppsala, 1951; S. Hartmann, *Gayomart*, Uppsala, 1953; G. Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, — «Numen», I, 1954, стр. 16—83; 2, 1955, стр. 47—134; M. Molé, *Указ. соч.*, стр. 406—411 и др. Одно из любопытных продолжений описанных схем можно видеть в некоторых мифопоэтических таксономиях, основанных на семантической иерархии частей тела и их категоризации. В таких таксономиях содержатся инструкции для нахождения кратчайшего пути от человека как целого к любой части его тела (при этом существенны отношения контраста между частями тела в пределах данного уровня и связи между элементами разных уровней). См.: K. J. Franklin, *Kewa Ethnolinguistic Concepts of Body Parts*, — SWJA 19, 1963, стр. 54—63 (Папуа).



В другом месте были проанализированы тексты, построенные по схеме: Что есть первое? — Земля. Что есть второе? Вода. Что есть третье? Огонь. Что есть четвертое? Воздух...<sup>80</sup> В одних случаях эти тексты существуют реально, в других случаях они легко восстанавливаются. Следовательно, и эти тексты могут рассматриваться как фрагменты словесных дебатов (возможно, диалогических), поскольку предметом их служат элементы Космоса, а форма изложения не отличается от разобранных выше космологических текстов (вопросы, ответы, числовой принцип). Иногда вопросы принимают форму загадок, как в прологе к «Шакунтале» Калидасы: «Которое творение творца первейшее, которое увозит жертву..., которых два — устанавливающие время..., которое пребывает, проникнув во все, которое называют основой всякого зародыша, которым живы живые существа...». В этой загадке, как известно, перечисляются восемь форм, в которых существует Шива: вода, огонь, (жрец), солнце и луна (= день и ночь), эфир, земля, воздух (= ветер). Тексты такого рода особенно близки к *brahmodya* и к сопоставленным друг с другом эдическим и среднеиранским отрывкам. Еще ближе к ним те тексты, где существенна последовательность вводимых космологических элементов или их иерархия в актуальной системе (и то и другое может быть трансформировано в диахронический ряд). Особенно много таких текстов в старой китайской традиции, ср. соотношение Неба с числом один, Земли с числом два, Человека с числом три и т. д. в гл. 81 «Да Дай Ли Цзы»<sup>81</sup>, с одной стороны, и перечисления пяти элементов, являвшихся средством вторичной классификации и описания структуры мира, в разных последовательностях, с другой стороны. Последние определялись тем, о каком «порядке» шла речь в данном случае. Так, «Космогонический порядок» характеризуется последовательностью: Дерево — Огонь — Вода — Металл — Земля; «Современный порядок»: Металл — Вода — Дерево — Огонь — Земля. Для выяснения процессов становления и разрушения особенно важны две другие схемы — «Порядка взаимного порождения» и «Порядка взаимного преобла-

<sup>80</sup> М. Гране правильно отмечает (в связи с отрывком из «Tso tschan» С. III, стр. 327, построенным по числовому принципу), что числительное начальной фразы нельзя переводить ни «первое — это дуновение», ни «одно — это дуновение», а только так: «1 (= Unique et premier lieu est le) Souffle (k'i), 2 (= Deux et en second lieu sont les) Ensembles...» и т. д. См.: M. Granet, La pensée chinoise, Paris, 1934, стр. 161—163. Ср. сходную модель в платоновском «Софисте» (движение, покой, бытие, 250 b 7).

<sup>81</sup> См.: J. Needham, Science and Civilisation in China, Vol. 2, Cambridge, 1956, стр. 268 и след.; Fêng Yu-Lan, A History of Chinese Philosophy, Vol. 2, N. Y., 1953, стр. 93 и след.

дания (или разрушения)»<sup>82</sup>. В последнем «порядке» существенно, что каждый предыдущий элемент разрушает (преобладает над, побеждает) последующий элемент, будучи в свою очередь контролируемым со стороны предшествующего ему в схеме элемента (т. е. Вода разрушает Землю, а Металл контролирует этот процесс, т. е. разрушает Воду и т. д.). Актуальность подобных схем для продолжительного периода времени подтверждается обилием старых текстов типа: «Почему пять элементов приходят к власти последовательно? Потому что они последовательно порождают друг друга. Отсюда каждый из них имеет свое начало и конец. Дерево порождает Огонь, Огонь — Землю, Земля — Металл, Металл — Воду, а Вода — Дерево»<sup>83</sup>; «Первое: Небо породило Воду. Второе: Земля породила Огонь. Третье: Небо породило Дерево. Четвертое: Земля породила Металл. Пятое: Небо породило Землю. Шестое: Земля завершила Воду. Седьмое: Небо завершило Металл. Десятое: Земля завершила Землю»<sup>84</sup>; «Металл может преодолеть Дерево... Земля может преодолеть Воду... Вода может преодолеть Огонь»<sup>85</sup>; «Человек следует земле. Земля следует небу. Небо следует *дао*...»<sup>86</sup> и т. п.

Весьма показательно, что достаточно надежные соответствия этим текстам легко обнаруживаются и в других традициях, особенно — в древнеиндийской и древнегреческой, причем в последней анализ последовательностей элементов сохранил свое значение даже в ранних натурфилософских сочинениях. Древнеиндийские примеры особенно обильны в Упанишадах, ср.: «Поистине из этого Атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы...» Taitt.-Upan., I, 1, 2 (последовательность огонь — вода — земля та же, что в «Космогоническом порядке»

<sup>82</sup> Ср.:



Подробнее о «порядках» см.: J. Needham, Указ. соч., Vol. 2, стр. 253 и след.; W. Eberhard, Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han Zeit, — «Baeseler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde», Bd. 16, 1933, стр. 41 и след.; см. также: И. Лисевич, Моделирование мира в китайской мифологии и учение о пяти первоэлементах, — «Тезисы докладов симпозиума по теоретическим проблемам восточных литератур», М., 1966, стр. 66—69.

<sup>83</sup> См. Fêng Yu-Lan, Vol. 2, стр. 22—23: сообщение о диспуте конфуцианских монахов в Аньчане, называемое «Бо Ху-тун».

<sup>84</sup> Дай Тин-хуай см.: A. Forke, The World-Conception of the Chinese, London, 1925, стр. 285.

<sup>85</sup> Вень Цзы см.: J. Needham, Указ. соч., Vol. 2, стр. 260.

<sup>86</sup> Дао-дэ-цзин, гл. 25.

и «Порядке взаимного преобладания»; правда, в древнеиндийских схемах отсутствует металл); «Земля..., огонь..., воздушное пространство..., солнце..., небо... Это в восходящем порядке. Теперь — в нисходящем порядке. Небо..., солнце..., воздушное пространство..., огонь..., земля...» Chānd.-Upan., II, 2, 1—2; «Земля покоится на воде, вода на ветре, ветер на пространстве»... (Sāramati. Ratnagotravibhāga) и т. п. Ср. также перечни элементов с фиксированной последовательностью, как-то: «...вода — *arca*; то, что было пеной воды, затвердело, и это стало землей. Он изнурил себя. И от него... возник блеск, его сущность, который есть огонь». Brhad.-ār.-Upan.,

I, 2, 1, ср. там же: «вода — ветер... воздушное пространство...», III, 6, 1 или: «небо — земля — вода, солнце — огонь — луна», I, 5, 10, или: «Земля — предшествующий элемент, небо — последующий элемент, ... ветер — средство соединения. Огонь — предшествующий элемент, солнце — последующий элемент, вода — соединение». Taitt.-Upan. I, 3, 1—2 и др.<sup>87</sup>. Немало таких примеров и в третьей великой культурной традиции Древнего мира — древнегреческой. Ср. у Гераклита: *ἤνι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἄγε ζῆνι τὸν πῦρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆνι τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος*. Fr. 76 (Maxim. Tyg. XII, 4), ср. далее: *πῦρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις* (Plut. de Ei. 18, 392 C); *ὅτι τῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαλιν* (Marc. IV, 46)<sup>88</sup>, где через циклическое применение противопоставления жизнь — смерть порождаются четыре элемента (огонь, земля, воздух, вода). Из древнеримских свидетельств ср.: «Все возникает из всего. Из воды воздух, из воздуха вода, огонь из воздуха, из огня воздух... Все находится во всем. Воздух не только переходит в огонь, но и не бывает никогда без огня... Воздух переходит во влагу... Земля превращается в воздух, в воду... И взаимопереход тем легче, что второй элемент, в какой нужно переходить, уже смешан с первым». Сенека, Quaest. natur., III, 10.

Тексты сходного типа известны, разумеется, и в других традициях, в частности, фольклорных. Резюмируя соответствующие тексты можно назвать их основные типы:

1. Перечисление элементов в разных последовательностях (движение по цепи) с введением нумерации или без нее:

- a) 1A & 2B & 3C & 4D
- b) A & B & C & D
- c) D & C & B & A....

<sup>87</sup> Ср.: Brhad.-ār.-Upan., III, 6, 1; Chānd.-Upan., I, 1, 2; IV, 17, 1 и др.

<sup>88</sup> Ср.: «Душам смерть — воде рождение. Воде смерть — земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды — душа». Clemens, Stromata, VI, 16 и др.

2. Указание местонахождения одного элемента относительно другого (А находится на/в В, В находится на/в С и т. д.):

$$A \in B \& B \in C \& C \in D^{89}$$

3. Указание начала (порождение) и конца (уничтожение) одного элемента относительно другого (А живет смертью В, В живет смертью С и т. д.):

$$\exists A \subset \bar{\exists} B \& \exists B \subset \bar{\exists} C \& \exists C \subset \bar{\exists} D$$

4. Указание «ценности» одного элемента относительно другого (А превосходит В, В превосходит С и т. д.):

$$A > B \& B > C \& C > D^{90}$$

Здесь нецелесообразно говорить о таком важном, но хорошо известном факте, как то, что такие четверки (или пятерки) элементов были соотнесены с многочисленными другими четверками (или пятерками), обозначавшими страны света, времена года, время суток, числа, вкусы, запахи, животных, растения и т. п., и, следовательно, были основным средством классификации и описания мира. Точно также тут достаточно лишь напомнить, что такие тетрады в ряде традиций еще отчетливо соотносятся с мировым деревом или его заместителями<sup>91</sup>; возникновение пентады, в частности, можно связать именно с тем, что мировое дерево как указание центра включается в прежнюю тетраду, часто при этом теряя свой конкретный образ и сохраняя лишь общую функцию. Вместе с тем здесь нужно указать на использование концепции четырех элементов мира в одной весьма специфической области — в ранних медицинских трактатах у греков и индийцев, в которых еще живое наследие мифопоэтической эпохи получило непосредственное продолжение в ранней научной традиции то же соотноше-

<sup>89</sup> Характерно использование этой схемы в загадках: *Стоят вилы, на вилах бочка, на бочке махало, на махале качало, на качале зевало, на зевале сморкало, на сморкале мигало, на мигале поле ... ? — Человек* [в свете предыдущих примеров любопытно перечисление частей человеческого тела; этот прием нередок и в других загадках: *Поймал я коровку в темных лесах; повел я коровку мимо Лобкова, мимо Боровкова, мимо Глазкова, мимо Носкова, мимо Щечкова, мимо Ушкова, мимо Роткова ... повел я коровку на Ноготково ...* Садовников № 1688. Один из самых древних примеров такой схемы — вавилонская концепция, согласно которой под землей находится море с обильными водами, под ними — огонь, под огнем — ветер, под ветром — тьма, под тьмой — ничто (путь от *ничто* к земле отражает этапы становления Вселенной). Эта схема оказала влияние и на манихейские космогонические теории] или: *У царя был двор, на дворе был кол ...*

<sup>90</sup> Таким образом, в трех последних вариантах перечней элементов представлена та же цепочка связей, что и в *brahmodya* или сериях загадок:  $A \rightarrow B \& B \rightarrow C \& C \rightarrow D \dots$

<sup>91</sup> См.: V. Ivanov, V. Toporov. Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent; reconstruction du schéma, — «Echange et communications. Mélanges C. Lévi-Strauss», Paris, 1969; B. Н. Топоров. «Мировое дерево». Опыт семиотической интерпретации.

ние — между мифопоэтической концепцией четырех элементов и Гераклитом или Пифагором).

И в Индии и в Греции уже с древних времен существовала концепция, согласно которой основные четыре (или пять) элемента служили строительным материалом и для Космоса и для человеческого тела<sup>92</sup>. Особую роль (можно сказать, дифференцирующую) играли три элемента: вода, огонь и ветер (воздух)<sup>93</sup>, поскольку различные их сочетания определяли различия частей тела человека (органов), виды болезней<sup>94</sup>, способы их лечения и, если взять все четыре элемента, темпераменты. Исследования последних десятилетий позволили определить индоиранские основы древнеиндийской и авестийской медицины, в частности, роль воды, огня и ветра в происхождении болезней и их лечении<sup>95</sup>. Поскольку элементы медицины индоиранского периода находят глубокие и весьма тонкие аналогии в древнегреческих медицинских трактатах, есть основания говорить об индоевропейских истоках некоторых концепций в этой области. Особенно показательным сравнение аюрведической и гиппократовской теорий пневматизма, проведенное Филлиоза. Такие трактаты, как «Sūtrasthāna» (XII) Чараки, «Sūtrasthāna» (XVI) Бхелы и «Nidānasthāna» Сушруты развивают тот же круг идей и в том же направлении, что *Περὶ Φύσων* Гиппократа<sup>96</sup>. Рассматриваются не только физиологические и патологические функции ветра, но и космические, подразделяемые в аюрведических сочинениях на нормальные и пертурбационные; подчеркивается, что ветер — поддержка (опора) цепи элементов<sup>97</sup> и

<sup>92</sup> Из индийских философских школ эта мысль особенно последовательно проводилась *санкхьей*.

<sup>93</sup> Земля, по сути дела, рассматривалась как «фоновый» элемент.

<sup>94</sup> Так, например, лихорадка объяснялась сочетанием воды и огня, ср. AV, I, 25, 1; *yád agnir āpo ādahat*... (о *takman'e*). См.: R. F. G. Müller, *Der Takman* des Atharvaveda, — «Artibus Asiae», VI, 1937, стр. 230 и след. Любопытно, что даже Платон выделял три класса болезней на основании разных сочетаний элементов («Тимей», 82a—84d); в частности, он сходным с AV. образом объяснял возникновение лихорадки.

<sup>95</sup> Ср.: R. F. G. Müller, *Die Medizin im R̥gveda*, — «Asia major» VI, 1930, стр. 315—387; *er o* же, *Grundlagen altindischen Medizin*, — «Nova Acta Leopoldina», Neue Folge, II, N 74, Halle, 1942; J. Filliozat, *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949; W. Kirfel, *Die fünf Elemente insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ursprung altindischer und altmediterraner Heilkunde*, Walldorf-Hessen, 1951, ср. также: H. Fichtner, *Die Medizin im Avesta*, ... 1924. E. Benveniste, *La doctrine médicale des Indo-Européens*, — RHR, 1945, стр. 5 и след.

<sup>96</sup> См.: A. Nelson, *Die hippokratistische Schrift Περὶ Φύσων*. Text und Studien, Uppsala, 1909.

<sup>97</sup> Ср.: Чарака, 8a и особенно 8c: поддержка земли, воспламенение огня, регулирование движения Солнца, Луны и звезд, образование облаков, испускание вод и приведение их в движение и т. д. (космические функции ветра). Ср.: *Περὶ Φύσων*, 3, где фактически перечисляются те же функции; там же о связи с водой, землей, огнем.

что он же — причина болезней. В «гуморальной» теории темпераментов ведущую роль играют слезь (*ślesman*, *φλέγμα*) и желчь (*pitta*, *χολή*) (= «вода» и «огонь» в «Corpus Hippocraticum»), ветер и кровь. Шесть родов вкусовых ощущений, в конечном счете связанных с элементами, также в точности совпадают у индийцев и греков (*χυμοί*)<sup>98</sup>. Достаточно обратиться к другим аналогиям, например, к заговорам от болезней, где вода, огонь и ветер выполняют практически все те функции<sup>99</sup>, что и в концепциях Аюрведы и Гиппократата, чтобы убедиться в едином мифопоэтическом источнике раннемедицинских знаний. Об этом же свидетельствует и тот факт, что в греческом медицинском трактате *Περὶ ἑβδομάδων*, относимом к IV в. до н. э. и дошедшем в латинской и арабской версиях (трактат составляет часть «Corpus Hippocraticum» и, может быть, был известен Платону), содержится вариант мифа о сотворении мира из частей человеческого тела<sup>100</sup>. О роли этого представления в древнеиндийской медицине писалось раньше<sup>101</sup>.

Еще более удивительным, чем использование элементов мира в медицине, является та роль, которую они сыграли в создании ранних исторических описаний. В Древней Греции архаичное учение об элементах подверглось существенной обработке в трудах ранних атомистов. Основной исходный принцип атомизма («Ничто не возникает из ничего») привел к постулированию

---

<sup>98</sup> Ср. *madhura* — *γλυκύ*, *amla* — *στρογγύρον*, *lavana* — *ἀλμυρόν*, *katu* — *ὀξύ*, *tikta* — *πικρόν*, *kaśāya* — *δριμύ*: A. A. M. Esser, Die theoretischen Grundlagen der altindischen Medizin und ihre Beziehung zur griechischen, — «Deutsche Medizinische Wochenschrift», 1935, № 15, стр. 600 и след.; его же, Die Medizin im Gang des abendländischen-morgenländischen Geistesgutes, — «Zeitschr. über d. Forschungsergebnisse der gesamten Medizin», Jg. 1, 1947, стр. 317 и след. В качестве параллели ср. 6 свойств ветра у Чараки (XII, 4): *rūksalaghuṣītadāruṇakharaviśadāḥ śad ime vātagnū bhavanti* «есть шесть этих свойств ветра: резкий, мягкий, холодный, неистовый, пронзительный, изменчивый».

<sup>99</sup> Эта параллель легко может быть продолжена, ср. заговорные отождествления костей и зубов с камнем, крови с водой, пота с росой, зренья со светом и т. п., как в версиях рассказа о Пуреше.

<sup>100</sup> Другой его вариант — в орфическом гимне Зевсу, см.: *Fragm.* 168 (O. Kern, *Fragmenta orphicorum*, Berolini, 1922). Из общих работ по древнегреческой медицине см.: C. Singer, *Greek Biology and Greek Medicine*, Oxford, 1922; W. H. C. Jones, *Hippocrates*, London — N. Y., 1923—1931; W. A. Heidel, *Hippocratic Medicine: Its Spirit and Method*, N.-Y., 1941 и др.

<sup>101</sup> См.: J. Filliozat, La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le Vēda, — «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 58e année, № 11—12, 1933, стр. 410—429. Поучителен спор Филлиоза с Мюсом по поводу того, была ли структура Космоса образцом для описания состава тела или наоборот. Не менее характерно, что творцы древнеиндийских медицинских трактатов вели свою генеалогию от *Brāhman'a* и *Prajāpati*, создателей Вселенной и Человека (к связям с концепцией мирового дерева).

закона причинности. Действие этого закона не знало исключений, чему благоприятствовала презумпция единообразия природы, разделяемая всеми, кто придерживался позитивного взгляда. Возникновение и разрушение всех вещей (*γένεσις καὶ φθορά*, ср. выше о начале и конце элементов) — результат случайного сочетания атомов, движущихся по определенным, им присущим законам. Это атомистическое учение оказало исключительное влияние на тогдашнюю греческую медицину (кстати, традиция указывает на теснейшие связи Демокрита с Гиппократом), которая в свою очередь дала импульс к решению сходных проблем на историческом материале (есть предположение, что Фукидид был знаком с Гиппократом). Сходства между фукидидовской историей и «*Coprus Hippocraticum*» были замечены уже давно и описаны в подробностях<sup>102</sup>. Важнейшее из сходств — в стремлении объяснить все человеческие деяния естественными причинами (ср. *πρόφασις* у Фукидида и в медицинских трактатах<sup>103</sup>). Выработка понятия причинности применительно к истории и соединение его с движением во времени (ср. выше движение по цепи) более чем что-либо другое способствовало становлению раннеисторических описаний как жанра научной литературы. Космологические элементы в архаических текстах и понимались позднее как конечные причины, из которых вытекали следствия, выстраиваемые в цепи. Поскольку элементы космологического комплекса были связаны друг с другом отношениями разных видов и соответственно разными операциями, схемы элементов легко становились моделью и для описания исторических явлений<sup>104</sup>. В связи с темой этой статьи существенно напомнить, что в самой структуре раннеисторических описаний есть черты, которые можно рассматривать как отражение или ближайшую трансформацию космологических текстов, описанных выше. Такими чертами следует считать построение ранних исторических текстов как ответов на вопрос. В силу операционного характера определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано? откуда произошло? почему?) актуальная картина мира (в частности, историческая) неминуемо связывается с «преданиями», рассматривае-

<sup>102</sup> См. прежде всего: Ch. N. Cochran, *Thucydides and the Science of History*, Oxford—London, 1929.

<sup>103</sup> Само слово с несколькими значениями известно уже Гомеру.

<sup>104</sup> Один из примеров этого — использование понятия *тяньтун* (собственно — «преемственность на троне», глубже — «круговорот») в историческом труде Сыма Цяня в связи с учением об элементах. Другой пример — использование образа мирового дерева или его вариантов, которые могут непосредственно связываться с четырехэлементной схемой, для моделирования собственно исторических ситуаций (например, свои — в центре, чужие — в четырех крайних точках схемы; социальная иерархия: вверх — середина — низ дерева; ритуальная ситуация: жертва в центре, участники жертвоприношения — справа и слева и т. д.).

мыми как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только потому, что он имел место в «первоначальные» времена. В этом смысле зачин «Се повѣсти времянныхъ лѣтъ. Откуда есть пошла руская земля. Кто въ Киевѣ нача первѣе княжити и откуда руская земля стала есть» имеет за собой длительную традицию, восходящую в конечном счете к космологическим текстам. Нередко в ранних квази-исторических описаниях вопросо-ответная форма становится чисто стилистическим приемом<sup>105</sup> или же локализуется в связи с отдельными фрагментами текста<sup>106</sup>. По-видимому, хотя бы отчасти обилие диалогов в ранних исторических сочинениях можно объяснить следованием архаической вопросо-ответной форме (ср. диалоги у Геродота, нередко конструируемые как вопрос и ответ)<sup>107</sup>. Но еще более важно, что само раннеисторическое описание обычно строилось как ответ, который нужно найти, разгадать<sup>108</sup>. Чтобы найти искомый ответ, нужно было совершить определенные операции над текстом (ср. метод рационалистической интерпретации мифов у Геродота или метод обратных умозаключений у Фукидида). В этом отношении поиск ответа в раннеисторических описаниях еще сохраняет некоторые связи с процедурой получения ответа в ритуалах типа *brahmodya*. Не случайно, что за раннеисторическими описаниями впоследствии закрепилось название *istoria* (первоначальное значение — «расспрашивание», «расспросы»<sup>109</sup> и лишь потом — «исследование», основанное, очевидно, на «расспросах», «знание», «наука» и, наконец, «рассказ о прошлых событиях»<sup>110</sup>) с весьма симптоматичной этимологией: *is-tor-ia*, ср. *id-ēa*, *ēid-oc*, в конечном счете из *\*ueid-* «видеть», «знать» (ср.

<sup>105</sup> Ср. в ирландских сагах: «Почему прозван Арт одиноким? — Не трудно сказать. Однажды...»; «Как произошло изгнание сыновей Уснеха? — Не трудно сказать. Однажды...» и т. д.

<sup>106</sup> Ср. в древнекитайских «Речах Царств» («Го Юй»): «Царь Хуань спросил: Как добиться успеха в занятиях народа? — Гуаньцзы ответил: ... Как же расселить воинов, земледельцев, ремесленников и купцов? — Гуаньцзы ответил: ...» и т. д.

<sup>107</sup> Весьма любопытно, что к диалогам Геродот прибегает и в тех случаях, когда ему нужно передать нечто, свидетелем чего он не был и о чем никто не мог ему рассказать (ср., например, беседу персидских вельмож в тайном собрании, III, 80—82 и др.). Характерно, что подлинные (а не сконструированные) диалоги, речи, обращения к народу, известные ему, Геродот предпочитал не приводить или изменять их форму. О вопросо-ответном диалоге в Начальной русской летописи и его связи с фольклорными источниками см.: Д. С. Лихачев, Русские летописи, М.—Л., 1947, стр. 132—144 (особенно показателен диалог Ольги с древлянскими послами, в котором фактически содержатся загадки, или диалог Святослава с греческим императором, построенный как состязание в «мудрости-хитрости»).

<sup>108</sup> Ср. типологическую параллель, введенную в самый механизм исторического процесса: *Challenge — Response* в концепции А. Тойнби.



выше о памяти, знании прошлого в космологических текстах). Разумеется можно указать и другие связи между космологическими и раннеисторическими текстами (ср. интерпретацию времени и пространства, описание последовательной организации пространства, введение операции порождения для перехода от одного этапа развития к другому, совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического ряда и т. п.), но расшифровка их в данном месте не вызвана необходимостью<sup>111</sup>.

Наконец, особая тема, — насколько вопросо-ответный способ представления знаний в мифопоэтическую эпоху имел продолжение в сходной процедуре уже внутри научной методологии знания. Во всяком случае от Аристотеля до наших дней сохраняется убеждение в том, что знание может классифицироваться в соответствии с тем, на какие вопросы оно отвечает. Соответственно числу и характеру вопросов (если они получают ответы, не являющиеся пустыми) членится само знание, см.: Н. Ниž, Questions and answers, — "The Journal of Philosophy", vol. 59, № 10, 1962, стр. 253—265. Применительно к методологии наук можно говорить о выработке стратегии кратчайшего пути к цели с помощью постановки соответствующих вопросов (ср. конкретные разработки в связи с различными тестами, решение проблем типа «черного ящика» и т. п.); ср. также разного рода эвристические игры, в которых благодаря вопросам разгадывается загаданный предмет. Учитывая прямую преемственность между наследием мифопоэтической эпохи и достижениями раннегреческой науки и философии, легко предположить архаичный источник аристотелевского учения о методологии знания, постигаемого с помощью серии вопросов. В "Analitica posteriora" Аристотель выдвигает четыре фундаментальных типа вопросов, которые аранжируются в естественном порядке исследования: о связи данного свойства с данным предметом (так ли это?), о причинах этой связи (почему?), о существовании и самом предмете (есть ли он?), о природе этого предмета (что он такое?). Цель вопросов — вскрыть отношения между предметами и содержание самих предметов. Последовательный анализ вопросного метода приводит к аристотелевскому учению о категориях и сущностях. Характерно наблюдение, согласно которому единство единичных предметов обеспечи-

<sup>109</sup> Ср. у Геродота: *ἱστορίῃσι ἐπιστάσθαι* — «знать (что-либо) через расспросы».

<sup>110</sup> Ср. *ἱστορεῖν* «расспрашивать», «разузнавать»; показателен культовый архаизм *ἱστορεῖω* «вспрошать» (*Φοῖβον*. Еврипид). Кстати, расспросы были одним из основных источников исторических описаний, как на это указывает сам Геродот (II, 99).

<sup>111</sup> См. статью автора «О космологических источниках раннеисторических описаний».

вается совпадением в трех вопросах: что? (обнаружение единства качеств), в чем? (единство места и состояния бытия), когда? (единство бытия во времени). Таким образом, с помощью вопросов и ответов на них Аристотель описывает единое бытие, целое подобно тому, как в архаичных текстах, проанализированных выше, с помощью сходной процедуры описывалось единое целое Космоса. В этой связи интересно заметить, что четыре апории Зенона о движении, имеющие в конечном счете целью разграничить абсолютное и феноменальное бытие, построены как парадоксы-загадки, содержащие вопросы о четырех основных признаках движения.

И последнее (о чем подробнее см. в другом месте) касается вопроса о том, в какой степени подобные схемы укоренены в произведениях художественной литературы или предопределили ее развитие. Здесь достаточно сослаться на три рода фактов. Во-первых, речь должна пойти о структуре древнегреческой трагедии (и комедии), ср. ее диалогический характер, в частности, вопросо-ответный в ряде ключевых мест, связь с загадками, видениями, прорицаниями, построение внутри эпизодиев, схему *строфа-антистрофа* и т. д. (ср. в качестве примера «Эдип-царь»), не говоря уж о том круге идей, который впервые был обозначен в «Рождении трагедии». Во-вторых, следует обратиться к ранним источникам европейской лирики (провансальская поэзия и ее филиации); ср. *тенцону* как диалогическое прение между двумя поэтами или *joc partit (partimen)* как результат дальнейшей формализации схемы; *пастурель*, как встречу-диалог рыцаря и пастушки и другие формы, которые, как и более поздние *баллада, рондель, вирелэ*, отложились своими основными чертами в сонете; при этом в 16 в. сонеты Дю Белле еще сохраняют в своей структуре прежние антитетические схемы в достаточной полноте и целостности. В-третьих, достаточно указать на источники полифонического романа, столь убедительно вскрытые М. М. Бахтиным в широкоразветвленной диалогической традиции (сократические диалоги, мениппея и т. д.). Так или иначе, но лирика, драма и роман (эпос) даже в поздних и вершинных своих проявлениях стремятся воспроизвести некоторые архетипические конструкции, рассмотренные здесь в связи с совершенно иным кругом текстов.

\* \* \*

\*

Возвращаясь к проанализированным и отчасти реконструированным текстам космологического содержания, можно прибавить несколько замечаний, подводящих самые общие итоги сказанному. Из наблюдений над структурой архаических текстов, так или иначе отражающих тему сотворения мира и обычно соотносимых (хотя бы в реконструкции) с образом мирового дерева, следует, что для этой архаической эпохи можно принять:

1) наличие для описания мира определенного алфавита, единицами которого служили основные элементы Космоса;

2) совмещенность синхронического и диахронического аспектов описания (описание мира в его иерархическом устройстве равносильно описанию последовательности сотворения его элементов);

3) параллелизм в описании макрокосма и микрокосма, точнее — выводимость одного из другого;

4) разложимость единиц алфавита, служащего для описания мира, на признаки (или соотносимость с ними); ср.: огонь: красный, легкий, горький, горячий... и т. п.;

5) наличие ряда отмеченных последовательностей элементов в зависимости от основной идеи описания;

6) развитие многозначности (вплоть до омонимии) у каждого из этих элементов: так, Небо, Земля, Огонь, Вода, Ветер и т. д. могут быть персонифицированными участниками космогонической драмы (ср. Уран, Гея, Агни, Ваю, Варуна и т. д.<sup>112</sup>); деперсонифицированными и предельно десемантизированными абстрактными классификаторами, сохраняющими единственную функцию (дифференцирующую); космическими стихиями, разлитыми по всей Вселенной (и в макрокосме и в микрокосме); обозначениями пространственного членения Вселенной; обозначениями временного членения; составными частями человеческого (или животного) тела; растительными, животными, специфически «культурными», цветовыми, вкусовыми, геометрическими<sup>113</sup> и т. п. классификаторами;

7) установление рядов соответствий между единицами разных аспектов описания Вселенной (например, огонь — верх — лето — юг — солнце — красный — горький — дерево /как материал/ — растение определенного вида — животное определенного вида — культурный герой типа демиурга и т. д.), что приводит к известной синонимии в описании.

Несомненно, что существенные особенности любой культурно-исторической традиции архаической эпохи определяются именно тем, как строятся омонимический и синонимический ряды (см. 6 и 7), во-первых, и какой они мощности (длины), во-вторых<sup>114</sup>. Следовательно, и здесь, как и в

<sup>112</sup> Ср. такие типичные соответствия, как те, что существуют между пятью элементами и пятью богами-первопредками в древнекитайской традиции или пятью элементами и пятью сыновьями Первочеловека (*'nāśā qadmāyā*) в манихейской космологии Бар-Кхони, или, наконец, между четырьмя элементами и *ὁ τετραρβωλος Πατήρ* у гностиков.

<sup>113</sup> Ср. тантрические варианты отождествления элементов с геометрическими фигурами (см.: Avallón, *Tantric Texts*, Vol. III, Calcutta—London, 1944, стр. 7), не говоря о Платоне, для которого: земля = куб, огонь = трехугольная пирамида, воздух = октаэдр, вода = икосаэдр («Тимей», 55e—56b). Есть основания предполагать нечто сходное и для древнеегипетских представлений (ср. солнечный свет = цепь из треугольников и т. д.).

языке, проблема тождества и различия является ключевой для понимания совокупности всех семиотических систем, объединяемых — применительно к эпохе, к которой относятся проанализированные здесь тексты, — в некую универсальную знаковую систему.

---

<sup>114</sup> Те же признаки определяют некоторые важнейшие параметры поэтического текста (как в самом общем плане, так и в плане построения элементарных поэтических фигур, весь набор которых в совокупности отражает разные теоретически возможные варианты решения проблемы взаимоотношения этих двух рядов). Более того, можно думать, что многие существенные аспекты более поздних культурных традиций (вплоть до современных), несмотря на всю их сложность, определяются тем, каким образом конкретно решается проблема тождества и различия.

## ЕЩЕ РАЗ О ПРОБЛЕМЕ СТРУКТУРНОГО ОПИСАНИЯ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКИ<sup>1</sup>

Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал

### 1

В. Я. Пропп в «Морфологии сказки» продемонстрировал глубокое единство различных сюжетов волшебной сказки с точки зрения синтагматики. По отношению к построенной В. Я. Проппом модели метасюжета конкретные сюжетные типы, отмеченные в указателе Аарне—Томпсона, действительно воспринимаются как «варианты», что, разумеется, не исключает их самостоятельных судеб, роли миграции, культурно-исторического своеобразия и т. д.

К. Леви-Стросс, давший в «*Mythologiques*» (1964—1968) грандиозную аналитическую панораму мифов американских индейцев, также весьма убедительно показал глубочайшую внутреннюю связь различных сюжетов, не столько, однако, в синтагматическом, сколько в парадигматическом плане. Структурологическое исследование К. Леви-Стросса носит сугубо «сравнительный» характер, обусловленный именно тем, что парадигматическое значение отдельных элементов мифа выясняется только в сопоставлении целого ряда сюжетов, входящих полностью или частями в единую мифологическую систему; эти системы, в свою очередь, затем обнаруживаются как подансамбли более обширных систем. Так постепенно вырисовывается общая картина мифологической семантики. В рамках отдельных мифов К. Леви-Стросс отмечает арматуру, код и сообщение. Ряд мифов имеет единую арматуру, ядро которой часто составляют типы *семейно-брачных отношений*, в частности, типы поведения свойственников по отношению друг к другу, например, брата жены и мужа сестры, имеющих социальные функции «подателя» и «получателя» женщин и, соответственно, «получателя» и «подателя» раз-

<sup>1</sup> Настоящие заметки являются дополнением к статье «Проблемы структурного описания волшебной сказки» («Труды по знаковым системам» IV, Тарту, 1969).

личных благ, как бы «обмениваемых» на женщин. Обмен женщинами К. Леви-Стросс рассматривает еще в «Элементарных структурах родства» (1948) как первичную основу социальной коммуникации. Нарушения норм семейно-брачных отношений (в виде инцеста или женитьбы на слишком «далеких» невестах) и взаимных обязательств свойственников оказываются источником тяжелых коллизий в мифах, приводят к разъединению элементов, исконно между собой связанных. Их воссоединение требует медиации и медиатора. Медиация обычно совершается благодаря предмету, этиология которого и составляет сообщение в данном мифе. Различные варианты той же арматуры соответствуют различным сообщениям. С другой стороны, одно и то же сообщение может быть передано различными кодами, например, миф о происхождении смерти (короткой жизни) у южно-американских индейцев имеет пять кодовых версий в соответствии с пятью органами чувств. Важнейшими кодами К. Леви-Стросс считает «кулинарный» (как техно-экономический), акустический (легко передающий сообщения, первоначально фиксированные другими кодами), социологический, космологический. Изменение кода очень часто переводит буквальный смысл мифического сообщения в фигуральный. Один сюжет порой оказывается метафорической (реже — метонимической) трансформацией другого сюжета. Установление отношений трансформации между сюжетами является главным приемом структурного анализа в «*Mythologies*», а замкнутость цикла трансформации считается важным критерием истинности открываемых при этом структур.

Осторожное применение методики К. Леви-Стросса к изучению сюжетной семантики волшебной сказки может оказаться продуктивным. При этом, однако, не следует забывать о некоторых отличиях волшебной сказки от мифа, недооцененных, как нам кажется, Леви-Строссом (что следует из его рецензии на «Морфологию сказки» В. Я. Проппа)<sup>2</sup>.

Семейно-брачные отношения еще чаще, чем в мифе, выступают как ядро некоей общей «арматуры», в рамках которой происходят структурно-семантические сдвиги и сюжетные трансформации.

В сказке, где речь идет не о племенном благополучии, а о личном счастье, брачный «обмен» все больше отделяется от своей «коммуникативной» функции и приобретает иное значение, а именно — своеобразного «чудесного» выхода для индивида из обнажившихся социальных коллизий, выступающих в форме

---

<sup>2</sup> См. об этом: Е. Мелетинский, О структурно-типологическом изучении сказки (приложение к книге: В. Я. Пропп, Морфология сказки. М., 1969); Е. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал, Проблемы структурного описания волшебной сказки. «Труды по знаковым системам», IV, Тарту, 1969; Е. Мелетинский, Миф и сказка, — в сб. «Фольклор и этнография», Л., 1970.

внутрисемейных отношений (причем сказочная семья в известной мере является обобщением «большой» семьи, т. е. патриархального объединения полуродового типа). В сказке живые конфликты на уровне семьи (во многом заместившие фундаментальные мифические противоположности: *жизнь/смерть* и т. п.) разрешаются не посредством прогрессивной медиации, а тем, что герой убегает от конфликта, перейдя в более высокое социальное состояние. А это изменение социального статуса происходит посредством вступления в брак с царевичем, купцом и т. п., или соответственно с царевной.

Возьмем в качестве исходного пункта<sup>3</sup> архаический сюжет о чудесных супругах (АТ 400, 425 и др.). Сюжеты этого типа фигурируют и в «*Mythologiques*», но трактуются К. Леви-Строссом преимущественно как мифы о потере культурных благ, воплощающие регресс от культуры к природе. Брачные отношения с животными К. Леви-Стросс склонен рассматривать как слишком отдаленные, в принципе нарушающие эндогамию, стоящие на грани «природы» и «культуры». Однако даже в весьма архаических вариантах, зафиксированных в фольклоре коренного населения Австралии, Океании и Америки, эти сюжеты большей частью имеют в виду не коллективные, а индивидуальные потери, так что речь идет скорей о сказках, чем о мифах. Фундаментальная семантическая оппозиция *свой VS. чужой* здесь дана действительно как противопоставление *человеческого* и *нечеловеческого* (звериного). Но этим «мифологическим» языком, в терминах тотемической мифологии (супруг как представитель иного тотема), здесь даны как раз нормальные брачные отношения, и речь идет о нарушении «человеческим» брачным партнером обязательных брачных табу, а не эндогамии (хотя относительная отдаленность мужа и жены усиливает опасность от этих нарушений, что осознается сказкой). Экзогамия предполагает жениха и невесту «чужими» и здесь, в рамках данного сюжета нет никакого противоречия. Проблема трагической удаленности невесты, т. е. проблема нарушения эндогамии, ставится в сказке, но в других сюжетных типах.

В отличие от мифа, для сказки в принципе характерно, что оппозиция *свой VS. чужой* дополняется оппозицией *низкий VS. высокий*, имеющей не космологический, а социальный смысл. Такое противопоставление возникает в вариантах типа «Царевна-лягушка» (а не «Лебединая дева»), где внешне безобразное, презренное животное обладает чудесными качествами. Однако весь сюжетный тип в целом держится на прямой оппозиции *свой VS. чужой*. Определенные брачные табу отражают именно эту оппозицию: герой (героиня) не должен называть тотемное имя брачного партнера, видеть его ночью, что, возможно, имеет

<sup>3</sup> Ср. более подробно в статье: E. Meletinsky, Die Ehe in der Zaubermärchen, — «Festschrift Ortutay G.», Budapest, 1970.

тождественное значение, хотя визуальный вариант порой имеет и обратный знак (т. е. тотемный персонаж часто предстает не в виде страшного зверя, а, наоборот, в антропоморфном облике). Сказки эти непосредственно выражают ту истину, что брачный союз ведет к приобретению известных благ, «хозяевами» которых является род невесты (жениха) и что нарушение ритуальных форм контактирования *своих* и *чужих* в рамках брачного союза ведет к потере этих благ. Таким образом, нарушение брачных табу влечет за собой разъединение мужа и жены, которое является одновременно разъединением полов, родов, своих и чужих, людей и зверей. К. Леви-Стросс возможно добавил бы: природы и культуры, но мы избегаем этих терминов, исходя из того, что оппозиция *природа* VS. *культура* играет гораздо большую роль в сознании этнолога, чем в сознании самих носителей фольклора, особенно архаического. Воссоединение брака и указанных полюсов, когда оно имеет место, происходит вследствие успешных брачных испытаний жениха (невесты) в «тотемном» царстве своего брачного партнера, куда ему приходится предвзвешенно добираться с большим трудом.

Анализируемый сюжетный тип, универсально распространенный по всему миру, наиболее четко выступает в архаических обществах. В собственно европейской сказке обязательно присутствует воссоединение супругов, что отвечает эстетике «счастливого конца», но зато часто опускается центральный мотив хозяйственной мощи чудесной жены (мужа), в результате чего социальная и экономическая функция брачного обмена оттесняется любовной перипетией. Кроме того, усиленно разрабатывается оппозиция *низкий* VS. *высокий* в сценах вынужденного или добровольного брака с безобразным и презренным существом, которое однако впоследствии преобразуется или расколдовывается, так что его красота и — гораздо реже — чудесное умение (в которое обратилась хозяйственная мощь первобытной тотемной невесты) является наградой за этот скромный, парадоксальный выбор брачного партнера.

Тип АТ 400—425 в европейской сказке легко переходит в тип 313. Указатель Аарне—Томпсона весьма нечетко проводит границу между ними, что объясняется его чистым «эмпиризмом» в духе «финской» школы (см. полемику К. Леви-Стросса с «финской» школой в третьем томе «*Mythologiques*», в связи с мифами о дикобразе). В сюжетно-синтагматическом плане тип 313 симметричен только второму ходу типа 400, т. е. истории возвращения чудесной жены через брачные испытания, производимые ее отцом, враждебным герою. Тип 313 рисует, в сущности, историю брака похищением, и поэтому его органическим финалом является магическое бегство, которое логически можно рассматривать как своего рода инверсию трудных поисков исчезнувшей жены в типе 400.



Тип 313 стоит на полпути между 400 (425) и обширной группой сказок о змееборцах, на первый взгляд абсолютно изолированных от рассмотренных до сих пор сюжетов. Однако, это не так. В сказках о змееборцах, данных также в «мифологическом» коде, отчетливо видна арматура, общая с типами 400, 425 и 313: герой проходит испытание у некоторого демонического «хозяина» в ином мире, причем герою помогает девушка, находящаяся во власти демона и впоследствии выходящая замуж за героя. (Девушка эта — особенно в 400 и 313, где она — дочь демона, а не его жена или пленница, — выступает своего рода медиатором между двумя мирами). Всему этому предшествует перемещение героини, и вслед за ней героя, из «нашего царства» в «иное царство». Ключом для трансформации сюжета является переход от «нормального» экзогамного брака к попыткам нарушения эндогамии. Здесь не просто далекий, а слишком далекий жених, которым оказывается традиционный разрушитель, насильник и соблазнитель — Змей (Дракон) или Кащей, Вихрь, Ворон и т. д.

Со змеем тотемическая мифология меняется на хтоническую (брак со змеем есть похищение души, смерть, а освобождение пленницы равносильно шаманскому акту возвращения души). Соответственно возникает серия трансформаций: героиня оказывается по своему происхождению связанной с *этим*, а не с *иным* миром. Соответственно вместо ухода жены в *свое* царство будет похищение царевны в *чужое* царство; героиня будет не дочерью, а пленницей (наложницей) демона; испытание в ином царстве примет характер не решения задач тестя, а прямой борьбы с противником (в типе 313 — средний случай). Так как нарушение эндогамии решительно недопустимо, «двойному» браку героини с героем (АТ 400) будут соответствовать синтагматически (в АТ 301) два брака — «неправильный» со змеем и «правильный» с героем.

Теперь посмотрим, как соотносится с архаическим сюжетом тотемной жены чрезвычайно характерная группа волшебных сказок типа 510—511, где непосредственно вводится семейная коллизия, разрушению которой должен служить счастливый брак героини. Этот сказочный тип имеет, как известно, в указателе Аарне—Томпсона два основных варианта введения: (А) Злая мачеха преследует бедную Золушку, и (В) отец (брат), влюбившись в дочь (сестру), преследует героиню, которая сначала отделяется от него, требуя платья с изображением солнца, месяца, звезд, а затем убегает в одежде (маске) из свиной или ослиной кожи. Эти два «начала», как это ни парадоксально на первый взгляд, содержат осуждения «неправильного» брака с нарушением эндогамии (А) или экзогамии (В). Нарушение экзогамии в типе 510 В очевидно, так как инцест является крайним случаем такого нарушения. Что же касается нарушения

эндогамии в типе 510 А, то оно также имеет место, хотя и не выступает в столь явной форме. В исландских сказках, в которых образ злой мачехи особенно популярен и проник во все сюжеты, обычно содержится предыстория о том, как овдовевший король просит привести ему новую жену, но только не с острова (или полуострова) — иногда он даже прямо указывает, откуда (из Хауталанда, из Хертланда). Но заблудившись в колдовском тумане, посланцы короля приводят ему жену с острова — злую ведьму, которая вскоре начинает преследовать своих пасынков. Впоследствии гонимый отец выходит замуж за принца, причем иногда указывается, что этот принц — из Хауталанда (Хертланда), т. е. из той страны, откуда отец-король просил привести ему невесту. По-видимому, речь идет о стране, с которой существовал традиционный и «законный» брачный обмен. Женитьба же на ведьме с острова несомненно была нарушением эндогамии. Такая интерпретация соответствующего мотива подтверждается и общими соображениями. Там термин «мачеха» (при классификаторской системе родства понятие «мачеха» теоретически исключалось) у некоторых народностей (например *abatso* у цимшиан с северо-западного побережья Канады) появился в результате фиксированных нарушений эндогамии для обозначения жен отца, взятых из отдаленных родовых групп, с которыми не было освященного обычаем брачного обмена<sup>4</sup>.

В сказке ситуация с нарушением эндогамии как бы заслонена картиной семейной эксплуатации падчерицы, хотя сама эта эксплуатация — в значительной мере — результат указанного нарушения брачных норм. Попыткам отца нарушить брачные нормы, создающим невыносимые коллизии в семье, противостоит «нормальный» (в смысле отсутствия нарушения эндо-экзогамии), хотя и чудесно-счастливый брак дочери с принцем. С логической точки зрения есть основания в анализируемой группе сказок усмотреть частичную трансформацию ранее рассмотренных сюжетов, в частности, фундаментального типа 400 (425).

Инцестуальные намерения отца в типе 510 В есть сильнейшая форма нарушения семейно-брачных табу, т. е. экзогамической основы брака. Поэтому они сопоставимы со слабыми формами нарушения семейно-брачных норм в сказках о чудесных супругах. В обоих случаях за нарушением табу следует уход героини от «нарушителя», но в типе 400 — в семью к своему отцу, а в типе 510 В — из семьи, от своего отца. Уйдя, героиня обретает звериную оболочку (АТ 400) или только рядится в звериную маску (АТ 510 В). Свадебные «трудные задачи», выполненные женихом, приводят к возвращению чудесной жены, а задавание дочерью отцу «трудных задач» есть лишь способ отделаться от него (ср. один из вариантов

<sup>4</sup> Обо всем этом см. подробнее в книге: Е. Мелетинский, Герой волшебной сказки. Происхождение образа, М., 1958 (глава III).

типа 480, где героиня водит за нос лешего, заставляя его до рассвета приносить ей различные предметы). Сопоставление типов 400 и 510 В интересно в том отношении, что семантическая близость и соответствующие трансформации (выявляемые путем осторожного применения нами методики К. Леви-Стросса) никоим образом не тождественны совпадению сказочных мотивов. Переход от типа 400 к типу 510 В включает очень важный аспект — смену мифологического кода ритуальным. Весь сюжет сказки о «свином кожушке» («ослиной коже») имеет ритуально-маскарадный характер, непосредственно восходящий к символике свадебных ритуалов.<sup>5</sup> Эту «маскарадность» хорошо ощутил П. Сэнтив в своей известной книге<sup>5</sup>, но ошибочно отнес ее не к свадьбе, а к карнавалу.

• В типе 510 А нарушение семейно-брачных норм имеет характер нарушения эндогамии, и в этом смысле сюжет сопоставим со сказками о змееборстве. Змей, явно прилетевший из иного мира, похищает царевну себе в жены и ни за что ее не отпускает от себя, а мачеха, тайно проникшая из иного мира и оставшаяся в нем, изгоняет падчерицу и т. д. От типа 301 рассматриваемый сюжет отделен (как и от типа 400) переменной мифологического кода на социальный, сугубо-социальный, так что даже нарушение семейно-брачных норм сильно завуалировано и заслонено картиной семейной эксплуатации Золушки мачехой — изображением социального угнетения на семейном уровне. Это социальное угнетение контрастирует с эротическим преследованием отцом дочери в параллельном варианте. Имеются и такие сказки о мачехе и падчерице, где социальный код переплетен с мифологическим (мачеха, чтоб извести падчерицу, изгоняет ее в лес во власть лесного демона — тип 480), но сама «мифология» здесь уже не макрокосмическая, как в сказках о змееборстве, а микрокосмическая («ближние» лесные ужасы, в конечном счете отражающие мотивы инициации). Здесь намечается новый ряд трансформаций. Любопытно отметить, что известный параллелизм и частичная трансформация связывают тип 511 как с типом 510, так и с типом 400: «превращенная» мать в виде коровы Буренушки, сохранившая хозяйственную мощь чудесной жены или приемной матери архаических мифологических сказок, противостоит и «извращенному» отцу падчерицы (преследование / помощь дочери) и чудесной звериной супруге (запреты чудесной матери выполняются / запреты чудесной жены нарушаются и т. п.). Нет возможности продолжать эти сопоставления. Уже из приведенных примеров видно, как на основе некоей сюжетной «арматуры», обусловленной оценкой брачных норм, возникают перемены уровней, кодов и соответствующие сюжетные трансформации.

<sup>5</sup> P. Saintyves, Les contes de Parrault et les récits, parallèles, Paris, 1923.

Вернемся к сказкам о Золушке и «Свином козушке» (АТ 510), в которых исходная ситуация рисует конфликт в семье в двух вариантах (гипертрофия родственной любви отца к дочери, ведущая к ее эротическому преследованию; недостаток родственной любви приемной матери, что ведет к семейной эксплуатации и дурному обращению), а дальнейший ход повествования — освобождение от конфликтной ситуации путем брака на высшем сословном уровне. Обратим еще раз внимание на то, что мифологическому коду типа 400 соответствует социальный в типе 510: брак здесь — медиация не между *человеческим* и *нечеловеческим*, а между *крестьянским* и *царским* (варианты *низкого* и *высокого*). В обоих случаях брак «чудесный» — именно в силу такого решительного «скачка» между *своим* и *чужим*, но мыслится он, вместе с тем, как нормальный — в смысле соблюдения экзогамии. Заметим однако, что экзогамия здесь соблюдается только «в известном смысле», поскольку она сопровождается в типе 510 изменением социального уровня, переходом из «низкого состояния» в «высокое». То, что сказано о типе 510, отчасти применимо ко всей волшебной сказке в целом: социальные или иные коллизии на «низшем» уровне разрешаются тем, что герой в своей личной судьбе совершает переход из «низшего» состояния в «высшее» посредством чудесного брака, сохраняющего формальную верность традиционным правилам брачного обмена, но так, что сама экзогамия из горизонтальной (разделенные пространством роды) как бы становится вертикальной (социально разделенные «сословия»).

На этом мы прервем наш анализ.

В рамках настоящей статьи мы ограничимся этими несколькими примерами сказок, арматуру которых составляют конфликтные ситуации в семейно-брачных отношениях. Уже из приведенных примеров видно, что сквозь разнообразные сюжеты просвечивает единая сказочная семантика и что сказки едины не только в силу реальных исторических связей типа миграций, взаимовлияний и т. п. и не только своей синтагматической схемой, но также общей специально сказочной «мифологией», имеющей свою парадигматику, проявляющуюся на различных уровнях и выражаемую с помощью различных кодов. Сказочные сюжеты с не меньшим основанием, чем мифические, могут быть интерпретированы как взаимные трансформации — полные или частичные. Особым предметом исследования должна стать поэтика этих трансформаций, типы метафоризации и т. п.

## 2

Принципиальное и глубокое семантическое единство сказки обнаруживается не только на сюжетном уровне, но и на уровне сказочной «предметности» (реалии, действующие лица, состояния).

В качестве примера анализа обратимся к замкнутой сюжетной группе «Гонимая героиня во власти лесного демона»<sup>6</sup>.

Указанные семь сказок составили в результате анализа существительных некоторую единую семантико-сюжетную группу, различия внутри которой определяются семантической конструкцией парадигматического плана. Смысловой анализ должен так расклассифицировать слова, чтобы одновременно были приняты во внимание и общезыковые значения, и — в той степени, в какой это вообще возможно, — значения, задаваемые специально сказочной семантической структурой. Разумеется, в виду сравнительно небольшого объема каждого текста, а также их значительной сюжетной близости, во всех семи сказках встретилось много просто одинаковых существительных (например, в каждой сказке встретились слова, обозначающие имена родства — *мать, мачеха, дочь* и т. п., или слово *дом*), однако, полного совпадения слов, разумеется, нет. Его и не могло быть даже в том случае, когда тексты представляли собою весьма близкие варианты (как Аф. 95 и 96 или Аф. 97 и 98).

Общая семантическая модель указанных сказок задается их наиболее общей сюжетной схемой: падчерицу в ее собственном доме преследует новая жена отца (мачеха), заставляющая девушку уйти в лес, где она успешно проходит испытание у лесного демона и возвращается домой с наградой. Следовательно, в указанной схеме мы уже имеем: *деятели, свой мир (дом), и чужой мир (лес)*. Без этих трех крупных семантических категорий данный сюжетный тип не обходится. Их наличие отграничивает эти сказки от других, где героем также является гонимая падчерица, но все действие разыгрывается исключительно внутри *своего мира* (первый ход сказки «Буренушка» — Аф. 100, сказка «Крошечка-Хаврошечка» — Аф. 101).

Таким образом, все существительные мы могли бы характеризовать с точки зрения их отношения к одной из этих трех категорий. Однако неизбежны и пересечения. Если же обратиться к семантике слов, то будут получены, примерно, следующие категории. Категория *деятелей* включает в себя всех возможных персонажей: героиню, ее семью, испытателя (лесного демона), помощников (звери и чудесные предметы). Однако это не всё: в сказке часто говорится о различных *внутренних состояниях* деятеля (*страх, злоба, радость*), с которыми связаны другие категории, имеющие отношение к *внутренней жизни человека*: *жизнь, правда, Бог, дух* и т. п., а также исходящие от активного деятеля *побудительные сигналы*: *приказы, просьбы, слова* и т. п. Эти указанные семантические группы можно объединить в одно поле: явления, относящиеся к внутреннему со-

---

<sup>6</sup> См.: «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева в трех томах», М., 1958 (далее — Аф.), № 95, 96, 97, 98, 102, 103, 104.

стоянию. *Внутренним состоянием* как бы противопоставлены объекты, относящиеся к *внешности* деятеля: части тела, внешние черты и т. п. Совершенно естественно деление всех деятелей по признаку *человеческий/нечеловеческий* (сверхъестественный, звериный, растительный и т. п.); однако и сами люди описываются весьма разнообразно. Различные герои: падчерица, мачеха, сестры, отец — обозначаются на протяжении сказки самыми разными словами: так, падчерица — то *дѣвица*, то *красавица* или *искусница*, а то и *девка* или *Марфутка*. Среди подобных обозначений можно выделить по крайней мере следующие группы: собственно классифицирующие слова («номенклатура»), обозначающие героев по полу (*мужик, баба*), возрасту (*старик, старуха*), профессии, социальному положению (*купец, царь*); далее специально выделяются термины родства, а также термины брака; наконец, отдельно следует указать различные оценочные обозначения (*умница, дурище* и т. п.).

Следующим крупным классом семантических категорий являются «места» (*loci*), которые подразделяются на «свой» (*дом*), «чужие» (*лес*) и промежуточные (*дорога*). (Некоторые встречающиеся пересечения указанных категорий будут рассмотрены ниже). Сказочные «места» обычно характеризуются определенным набором предметов (*locativi*), которые принадлежат им по своей природе (для *леса* — это *кусты, деревья*; для *избы* — это *печь, стол, сундук*). С самыми различными «местами» связана и *работа*, выполняемая героиней. Эта семантическая категория включает в себя как действия (часто выражаемые отглагольными существительными, например, *тканье*), так и их объекты и результаты (*пряжа, ткань, водица, обед*). С результатом работы могут быть связаны также *добро, богатство*.

Наконец, специально выделяются семантические категории так называемых состояний мира, которые включают слова, обозначающие время и различные временные промежутки, а также собственно состояния, типа *мороз, холод* или стихии: *огонь, вода* и пр.

Однако указанные категории задают лишь самую общую схему. Возможности же каждой отдельной сказки определяются тем, что она по-разному комбинирует между собой эти категории, заполняя их различным количеством слов — от одного до нескольких десятков. Смысловая гибкость сказки состоит как раз в том, что в любой семантической категории между любыми двумя словами, семантически сколь угодно близко расположенными, можно вставить другие. Так, описывая горницу, сказка обычно ограничивается функциональными «местами»: *иконами, печью, сундуком* и иногда *ларём* для сна. Но каждое из этих «мест» можно «развертывать» сколь угодно широко: *сундук* можно *отворить* и из него извлечь *ларец*, а из *ларца* — *добро (злато-серебро)*. По этому же принципу очень часто строится и

сказочное описание (вспомним хотя бы цепочку вложенных друг в друга «мест» Кашеевой смерти). Происходит как бы постоянное укрупнение плана, задаваемое словарем существительных: так, из широкого пространства *леса* мы попадаем в более ограниченное пространство *деревни*, в которой сказку интересует один *двор*, где находится *изба*, чья *горница* вмещает *печь*, а возле нее хлопочет героиня, плачущая о своем *горе* (внутреннее состояние). И напротив, — выход из *избы* влечет за собою расширение горизонта (дальний план): *чисто поле* или *дальняя дорога*, после чего снова следует крупный, близкий план: в *чистом поле* находится *пригорочек*, в *темном лесу* — *избушка* или одно *высокое дерево*.

Так категория внешнего / внутреннего, далекого / близкого, открытого / закрытого на разных семантических уровнях выделяется как весьма важная «глубинная» категория, во многом определяющая композицию, ход сюжета и подбор словаря. Такие объекты, связанные с *человеком* (и другими существами), как *пища* и *одежда*, оказываются противопоставленными по тому же признаку *внутренний/внешний*.

Представление о существовании общей парадигматической семантической «рамы», внутри которой элементы могут по-разному комбинироваться, объединяя между собою даже далекие сюжеты, возвращает нас к идее о стабильных единицах сказочной конструкции, меньших, чем сюжет. Представление о некоторых семантических блоках, из которых монтируется сюжет, и которые могут переключиваться из сказки в сказку, может объединить в себе и пропповское понимание сюжета как инварианта, и поиск инвариантов на субсюжетном уровне.

Ниже мы покажем схемы семантической организации существительных в указанных семи сказках.

1. Прежде всего разберем тип сказки о Морозко (Аф. 95 и 96). Приводимые в сборнике тексты близки друг другу настолько, что словарные списки почти накладываются друг на друга, несовпадающие же слова попадают в такие семантические категории, которые в каждом из текстов представлены неполностью. Подобное наложение словарных списков друг на друга позволяет рассматривать указанные сказки как текстовые варианты. Схема же соответствует объединенному словарю обеих сказок (см. схему I).

В словаре разобранных текстов (Аф. 95 и 96) *испытание* и *работа* отделены друг от друга так же, как отделены друг от друга *дом* и *лес*. В *лесу* ничего нет, там пусто, героиня сидит под сосной. Работа является формой изведения, а испытание — это проверка правил поведения. Динамика сказки состоит в том, что *свое* место оказывается *чужим*, и героиня насильственно

человек

объекты, относящиеся к внешности

номенклатура (семантические признаки: мужской/женский; старший/младший)

оценочные названия

плохое      хорошее

термины родства и брачные (семантические признаки: мужской/женский; старший/младший; родной/неродной; родитель/дети)

явления, относящиеся к внутреннему

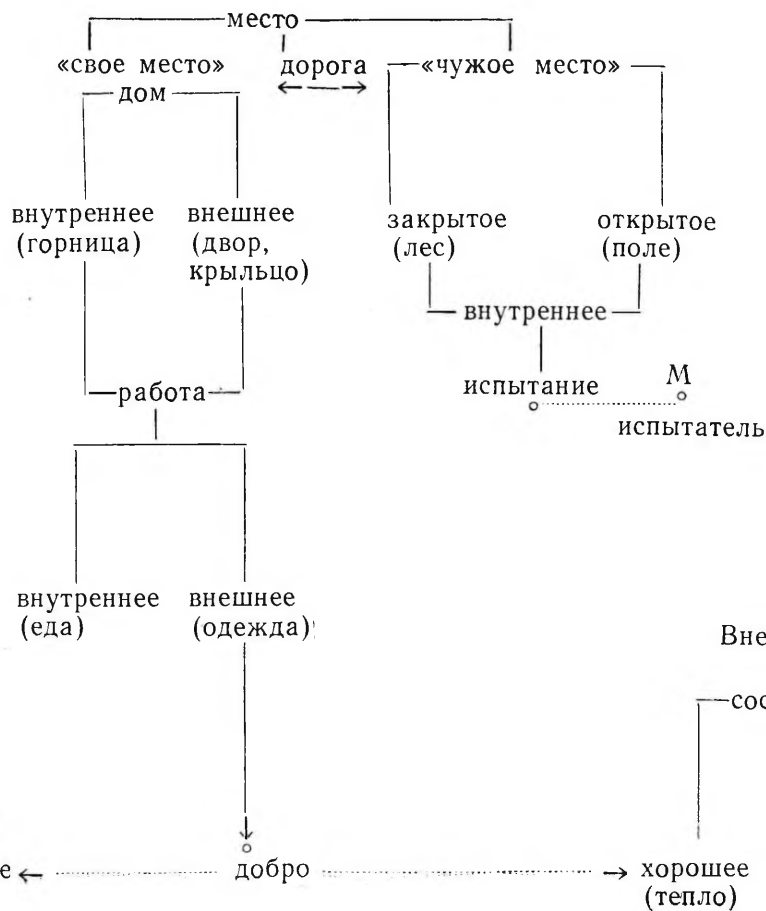
состоянию

словесное

плохое

хорошее

М — Морозко







вытаскивается в *чужое* место, хозяин которого однако относится к героине гораздо лучше, чем прежние свои<sup>7</sup>

2. Обратимся теперь к сказкам о девушке, попавшей в лес к медведю (Аф. 97 и 98). Они так же являются текстовыми вариантами, как и предыдущие (Аф. 95 и 96). В них идет речь об отправлении падчерицы в лес, но не к Морозко, а к лешему или медведю, причем изменение в характере испытателя влечет за собой и изменение семантической схемы (см. схему II).

По сравнению с семантической схемой, представленной в сказках о Морозко (Аф. 95 и 96), здесь мы обнаруживаем полное сохранение всех категорий, относящихся к человеку. Заполненность указанных категорий конкретными словами отличается от того, что имеет место в предыдущем случае: в то время, как объекты, относящиеся к внешности, представлены примерно одинаковым количеством слов, количество оценочных слов резко уменьшается. Совсем исчезают позитивно окрашенные слова, обозначающие внутреннее состояние.

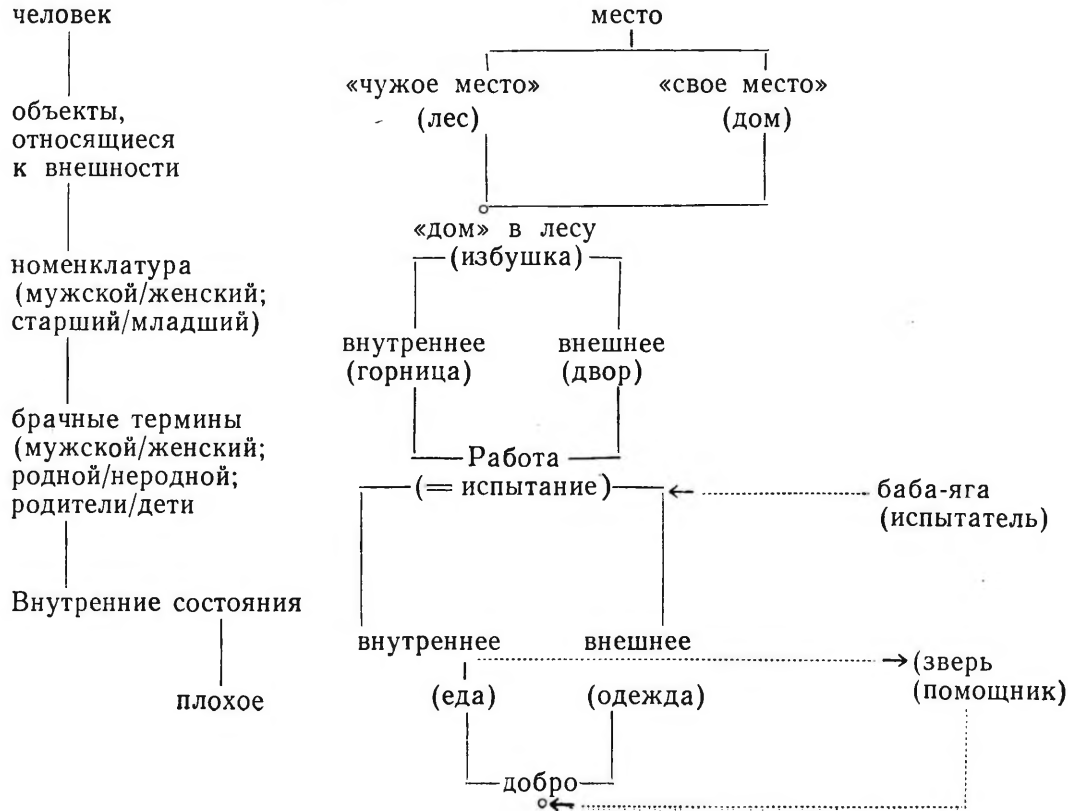
Зато соотношение «своего места» (дома) и «чужого места» (леса) меняется. Одновременно меняется и характер испытания. Сферы «дома» и «леса» пересекаются, и на их пересечении возникает «лесной дом» — *избушка*, традиционное жилище сказочного лесного демона (лешего, медведя, позднее — бабы-яги). По своему предметному заполнению лесная *избушка* совершенно идентична деревенской, с одним, правда существенным, исключением: в последней часто упоминаются иконы (*святые*), которых, разумеется, не может быть в избушке лесной. Избушка бабы-яги и по внешнему виду будет отличаться от деревенской избы (*курьи ножки, забор из костей, запор из зубов, особенная печь или ларь* и пр.).

В сказках о медведе (Аф. 97 и 98) лесная *избушка* также описывается с *внешней* и *внутренней* стороны, как и деревенская.

В отличие от сказок о Морозке (Аф. 95 и 96), здесь *рабога* происходит не в своем доме, а в доме лесного демона. Наряду с *домом*, здесь переносится в мир *чужого* и *работа*, которая служит теперь цели не *изведения*, а *испытания*. Для лесного демона (мужского пола) надо приготовить еду. Отсюда большое количество слов, относящихся к пище, и приуроченных именно к *лесному дому*. Замена испытания морозом выполнением домашней работы вызывает резкое сокращение числа слов, относящихся к внешним состояниям мира (стихиям). Здесь — это только *огонь*, кстати говоря фигурирующий и *дома*, внутри *печи*, и необходимый для приготовления еды. *Внешнее* здесь переносится *внутрь*.

3. Весьма близок к этому типу и текст сказки о бабе-яге (Аф. 102). Демон мужского пола заменяется здесь демоном

<sup>7</sup> M. Luthi, Familie und Natur im Märchen, — «Volksüberlieferung», Göttingen, 1968, S. 181—196.



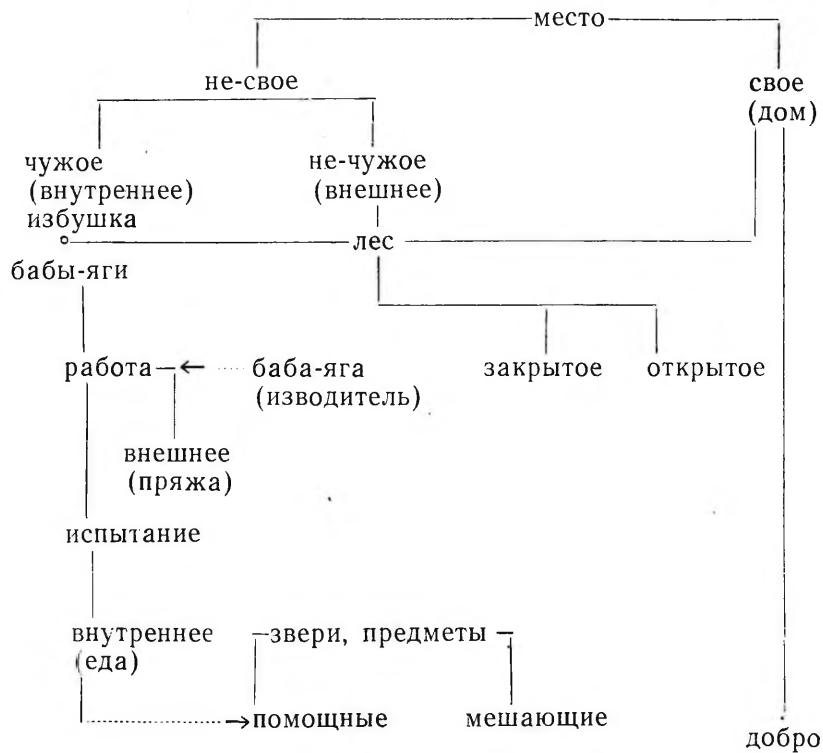
человек

объекты,  
относящиеся  
к внешности

брачные термины  
(мужской/женский;  
старший/младший;  
прямой/коллатер.,  
родители/дети;  
родной/неродной)

[внутренние состояния]

Схема IV



женского пола — *бабою-ягой*. Соотношение *дома* и *леса* или *работы* и *испытания* здесь такое же, как и в сказках Аф. 97 и 98. Однако меняется характер работы — *бабе-яге* героиня должна *прясть*, а кормит она не ее, а *мышку*, помощного зверя. Сказка о бабе-яге лишена и всего, относящегося к теме *времени* и *внешнего состояния мира*. Слов, описывающих внутренние состояния, также очень мало. Оценочные названия исчезают. Свой мир описывается лишь одним словом — *дом*, а вся его предметность перенесена в *избушку* бабы-яги, где есть и *печь*, и *угол*, и *короб*, и *баня* и т. п. Правда, сама изба бабы-яги стоит на *курьих ножках* (см. схему III).

4. Здесь (Аф. 103; см. схему IV) мы имеем дело с двух-ходовой сказкой — к сказке об испытании героини и бабы-яги добавлен эпизод «чудесного бегства». Это обстоятельство меняет и семантическую структуру. Во-первых, максимально сокращается семантическое поле, относящееся к *своему месту* — *дому*. Упоминается, правда, что падчерица оказывается в *избушке* бабы-яги потому, что ее туда послала мачеха, но этому не предшествует предварительная попытка извести ее тяжелой работой. Соответственно меняется семантическая ценность своего дома. Из места, откуда *изгоняют* и где в принципе плохо, он превращается в место *спасения*.

Еще больше сокращается количество слов, относящихся к внешности и внутреннему состоянию. «Места» дихотомически делятся на *свои* (*дом*) и *не-свои* (*избушка* бабы-яги и *река*, *лес*, *поле*). Эти последние, в свою очередь, подразделяются на *чужие* (*избушка*) и *не-чужие* (*лес*, *река*, *поле*). Чужое место одновременно является *внутренним*, *закрытым* — из него трудно выйти героине — и доблесть заключается в том, что ей это удастся. «Не чужое» и «не свое» место здесь эквивалентно обычно нейтральной *дороге*. Правда, в этом тексте нейтральность скорее позитивная, так как *лес* и *река* не дают бабе-яге догнать падчерицу. Итак, с одной стороны, *лес*, *поле*, *река* здесь «открыты» для падчерицы и «закрыты» для бабы-яги.

Роль же того, кто изводит, почти целиком отводится бабе-яге, которая, в отличие от демона мужского пола, заранее относится к героине враждебно. Эта же враждебность предполагается и у зверей (*кот*, *собака*) и предметов (*ворота*), принадлежащих бабе-яге. Они не сами прибегают на помощь падчерице, как в предыдущих сказках (Аф. 97, 98 и 102), а их надо предварительно умиловить. Соответственно, работа у бабы-яги — особенно имея в виду, что в данном случае падчерица ее не хочет исполнять, — это *изведение*, так как она связана с заточением в *избушке*; проявление же доброты к зверям и предметам и является настоящим *испытанием*. *Изведение* и *испытание* противопоставлены по признакам *внешнее* (*пряжа*) / *внутреннее* (*еда*).

## Человек

объекты,  
относящиеся  
к внешности

номенклатура  
(мужской/женский;  
младший/старший;  
царский/нецарский)

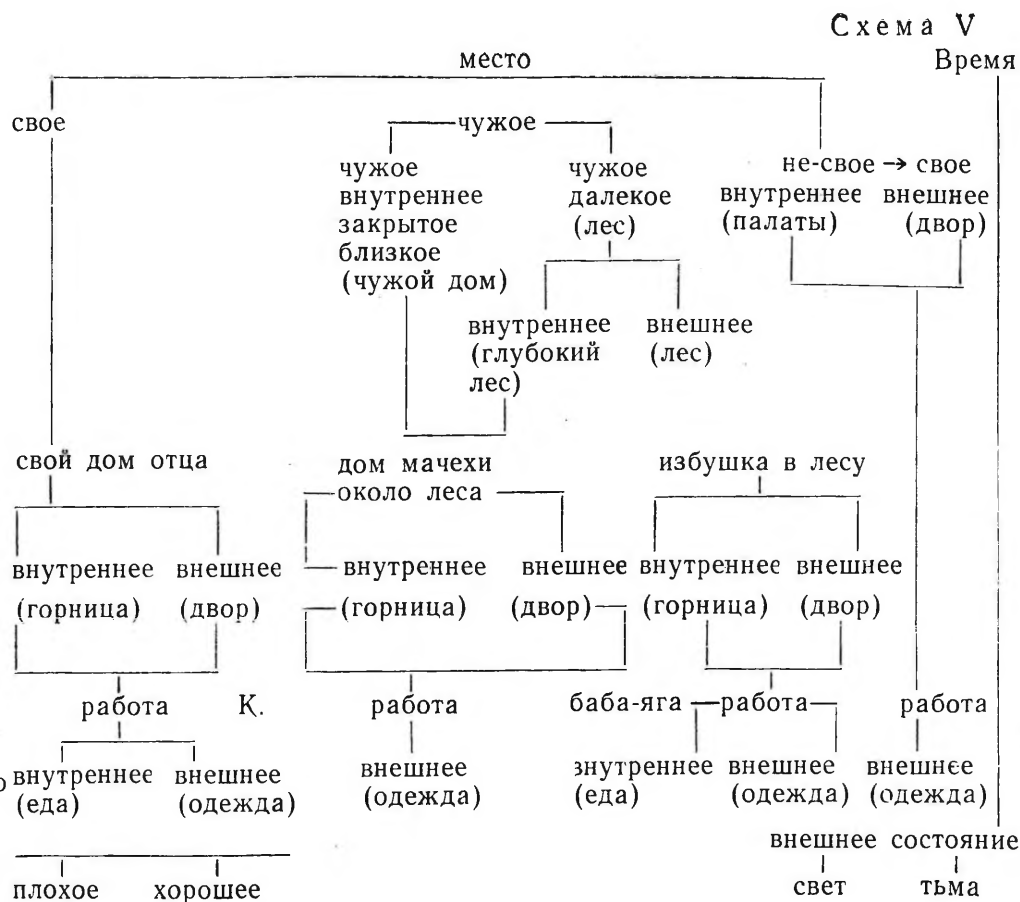
оценочные названия  
(хорошее)

Брачно-родственные  
термины  
(мужской/женский;  
кровный/свойственный;  
старший/младший)

явления, относящиеся  
к внутреннему состоянию

словесное  
К. — Куколка

состояние



5. Эта сказка о Василисе Премудрой (Аф. 104; см. схему V) дает весьма развернутую и полную картину семантической структуры. Она как бы интегрирует семантические категории, присутствовавшие во всех рассмотренных сказках (за исключением темы «чудесного бегства»).

Схема категорий, относящихся к человеку, полностью повторяет аналогичную схему, данную в сказках Аф. 95 и 96 (отсутствуют лишь негативные оценочные названия). Есть также категории времени и состояния мира, играющие, кстати, большую роль — как в тексте Аф. 95, так и здесь. Отметим соотношение «тепло/холод» (Аф. 95, 96) — «свет/тьма» (Аф. 104): в обоих типах эти категории участвуют в испытании и их положительные полюса (*тепло, свет*) служат объектом поисков или стремлений героини.

Существенно появление *царского места* и соответствующих «локативов» в дополнительном эпизоде этой сказки (Аф. 104). Что же касается своего *дома* и *леса*, то текст здесь объединяет в себе и подробное описание *леса*, и его деление на *лес* и *глубокий лес* (как в сказках Аф. 95 и 96), и наличие *лесного дома* (как во всех остальных сказках из числа рассмотренных). Для этого текста существенно утроение *дома* и *работы* (даже учетверение и упятерение — с учетом дополнительного эпизода, где появляются *домик старушки*, который, правда, можно считать совпадающим здесь со *своим домом*, и *царские палаты*). Соответственно, все дома характеризуются как с внешней (*двор*), так и с внутренней стороны (*горница*), и в каждом из них происходит *работа*, носящая характер *изведения* в домах, где присутствует мачеха (эта работа относится либо к *еде*, либо к *одежде*), или *испытания* в доме бабы-яги (где она относится и к тому и к другому). Следует отметить, что каждая из категорий включает довольно большое количество слов.

Приведенный анализ демонстрирует возможности расширения (или, наоборот, сокращения) семантической структуры, заданной общим сюжетным ходом. Очевидно, отдельные блоки существенно независимы друг от друга; при этом введение новых семантических категорий приводит к перегруппировке прежних, что показывает интегрирующую роль сюжета.

### 3

Противопоставленность статического и динамического начал в семантике волшебной сказки в известной мере определяет ее композиционную структуру. С этой точки зрения, все сюжетные движения в ней могут быть распределены по двум типам, в известной мере сравнимым с двумя типами языковой глагольной семантики: состояние и действие. Первый из них соответствует

описанию сказочных ситуаций: исходных, промежуточных и финальных (или результирующих), а второй связан с построением эпизода как основного динамического звена сюжетного развития. При этом, если в описании ситуаций, вообще имеющих тенденцию к продленности во времени и локализации в пространстве, обычно бывают сконцентрированы статические пространственно-временные характеристики (например, указания на время и место действия, на временные интервалы между эпизодами), то перемещения в пространстве и, соответственно, изменения, связанные с движением времени, обычно совершаются внутри эпизода.

Все сказочные ситуации (кроме финальной) несут в себе зародыш конфликта — обычно в самом общем виде (ущербность, ущемленность, соперничество и пр.). Он получает минимальное разрешение в пределах эпизода, который поэтому является до известной степени законченным сюжетным образованием и может быть назван «микросказкой», включающей в себя отдельное завершенное приключение — например, добычу волшебного средства (подобная «микросказка» может в какой-то степени соответствовать целой сказке в архаическом повествовательном фольклоре).

Действие, протекающее внутри эпизода, обычно полностью исчерпывается в нем, т. е. проходит все этапы своего зарождения, развития и завершения. Это особенно наглядно демонстрируется на глаголах движения (которое само по себе подвергается, пожалуй, наибольшей детализации). См., в частности, такие ряды: [князь] *пошел* [на мельницу] ... *пришел* [к мельнице], [набрал пыли — чудесная задача], *идет назад*, *вышел*, *воротился* [домой], *пришел* [домой] (Аф. 205); *поехал* [царь по дальним сторонам, долгое время дома не бывал], *стал* [он] *держатъ путь* [в свое государство], *стал подѣзжать* [к своей земле] ... *подѣхал* [к озеру; далее — эпизод с морским царем], *сел на коня и поехал во-свояки*. *Приезжает* [домой] (Аф. 222).

В отличие от подобного завершенного действия, проходящего сквозь эпизод, ядром сказочной ситуации является описание состояния, часто включающее в себя временные указания (или пространственно-временные — в начале сказки): «В некотором царстве, в некотором государстве жил был такой старичек, который трех своих сынов научил грамоте и всему книжному» (Аф. 109); «Живут; двое братовей робят, а Иван-дурак ничего» (Аф. 109); «У того царя было два зятя, дурак стал третий» (Аф. 182); и т. д.

Отсюда следует, что ситуация по отношению к эпизоду (а начальная — и по отношению ко всей сказке) выступает как экспозиционная расстановка сил, и если в экспозиционной части



ситуация консервируется<sup>8</sup>, то эпизод направлен к ее исчерпанию или изменению. Однако и композиционная структура описания ситуации бывает не столь простой и иногда включает в себя результирующий момент. К ним, в частности, относятся смерть отца и его завещание, смерть матери и появление в доме мачехи, неверность сестры или матери героя, желание царевны найти себе жениха, рождение сына в отсутствии отца и пр. В подобных элементах, как правило, не содержится потенции для разрастания в эпизод; они имеют значение лишь для мотивации определенного конфликта и обычно не включают в себя внутренних перемещений, которые единственно могут служить основанием для выделения эпизода.

Что же касается самого эпизода, то его архитекtonика определяется особой композиционной ритмичностью и тяготеет к удивительно стройному симметричному построению. Проиллюстрируем это на примере разбора сказки «Сивко-Бурко» (Аф. 179).

С учетом пространственно-временных характеристик в ней могут быть выделены три эпизода:

- 1) ночевка на могиле отца и получение чудесного коня-помощника — предварительное испытание;
- 2) допрыгивание на нем до царевниного окна и срывание портрета — основное испытание;
- 3) бал у царя и опознание на нем жениха — идентификация.

Каждому эпизоду предшествует описание исходной ситуации (наказ умирающего отца ночевать на его могиле, призыв царя принять участие в брачных состязаниях, поиски жениха); каждый из них покрывается одним нечленимым далее временным сегментом и включает в себя двухтактные перемещения — отлучка к месту события и возвращение к месту постоянного нахождения.

Каждый эпизод в целом строится вокруг одного «стержневого» действия (получение чудесного помощника, допрыгивание до царевниного окна, узнавание жениха), а прочие сюжетные элементы располагаются вокруг него концентрически, симметрично — по принципу композиционного параллелизма. Вот, например, как схематически может быть представлен первый эпизод сказки (см. стр. 84—85).

Прежде всего бросается в глаза, что выделяемые элементы здесь различаются локально: если первая колонка относится к месту постоянного нахождения (к месту исхода), вторая — к перемещениям (и к изоморфным их превращениям), то третья и четвертая совпадают с местом совершения действия.

<sup>8</sup> «Исходная недовостановленность представляет собой ситуацию. Можно представить себе, что до начала сказочного действия она длилась годами» (В. Я. Пропп, *Морфология сказки*, М., 1969, стр. 69—70).

Приходит ночь; надо  
большому брату но-  
чевать на могиле, а  
ему — коё лень, коё  
боится, он и говорит  
малому брату: «Иван-  
дурак! Поди-ка к  
отцу на могилу, но-  
чуй за меня. Ты ничего  
же не делаешь!»

Иван-дурак  
собрался,  
пришел на  
могилу, ле-  
жит;

в полночь вдруг  
могила расступи-  
лась, старик выхо-  
дит и спрашивает:  
«Кто тут? Ты,  
большой сын?» —  
«Нет, батюшка! Я,  
Иван-дурак». Ста-  
рик узнал его и  
спрашивает: «Что  
же больш-от сын  
не пришел?» —  
«А он меня пос-  
лал, батюшка!» —  
«Ну, твое счастье!»

Старик свистнул-  
гайкнул богатыр-  
ским посвистом:  
«Сивко-бурко,  
вещий воронко!»  
Сивко бежит,  
только земля  
дрожит, из очей  
искры сыплются,  
из нозрней дым  
столбом.

«Вот тебе, сын  
мой, добрый конь;  
а ты, конь, служи

ему, как мне служил». Проговорил это старик, лег в могилу.

Иван-дурак погладил, поласкал сивка и отпустил, сам домой пошел.

Дома спрашивают братья: «Что, Иван-дурак, ладно ли ночевал?» — «Очень ладно, братья!»

Сравнение же фрагментов, попавших в одну вертикальную колонку, убеждает в их сюжетно-смысловой параллельности, средствами которой производится ступенчатое наращивание и такое же ступенчатое снятие данной коллизии.

Это позволяет сделать некоторые дополнительные замечания о сюжетно-семантической структуре эпизода. Его экспозиционная и постпозиционная части (первая колонка) заключают в себе только непосредственный импульс для начала действия (например, отсылку или волеизъявление) и окончательное снятие именно этого импульса: таковы просьба матери (или сестры) достать звериное молоко, решение отправить падчерицу в лес к Морозке, намерение героя истратить завещенные ему отцом сто рублей и т. д. В то же время подлинной причиной конфликта является общая ситуация, описание которой, как было сказано, вынесено за рамки эпизода: неверность матери (или сестры), нелюбовь мачехи к падчерице, наличие денег, завещанных отцом герою «до полного выросту».

С этим связана еще одна любопытная особенность композиционного построения: результирующий момент иногда оказывается помещенным не в финал эпизода, а в его центр. Действительно, формальный повод отсылки героя зачастую требует столь же формального завершения — независимо от подлинного смысла всего эпизода в целом. Скажем, в приведенном выше примере просьба старшего брата ночевать на могиле вместо него имеет своим симметричным завершением вопрос о выполнении этой просьбы и «отчет» героя (в данном случае — иронически окрашенные). Подлинным же смыслом пройденного испытания оказывается получение чудесного помощника, поме-

щенное в центр эпизода и никак не обнаруживаемое в его финале. На более глубоком семантическом уровне оно коррелирует не с непосредственной отсылкой на кладбище, а с предшествующим описанием общей исходной ситуации, в которой утверждается низкий статус героя.

Строгая композиционная симметричность характеризует не только развернутые эпизоды, но и весь текст сказки целиком. Вот, например, как выглядит концовка разбираемой нами сказки, заключающая в себе на функционально-семантическом уровне результирующую ситуацию:

Братовой тут ровно ножом по  
сердцу-то резнуло, думают:  
«Чего это царевна! Не с ума  
ли сошла? Дурака ведет в  
сужены».

Разговоры тут коротки:  
веселым пирком да за  
свадебку.

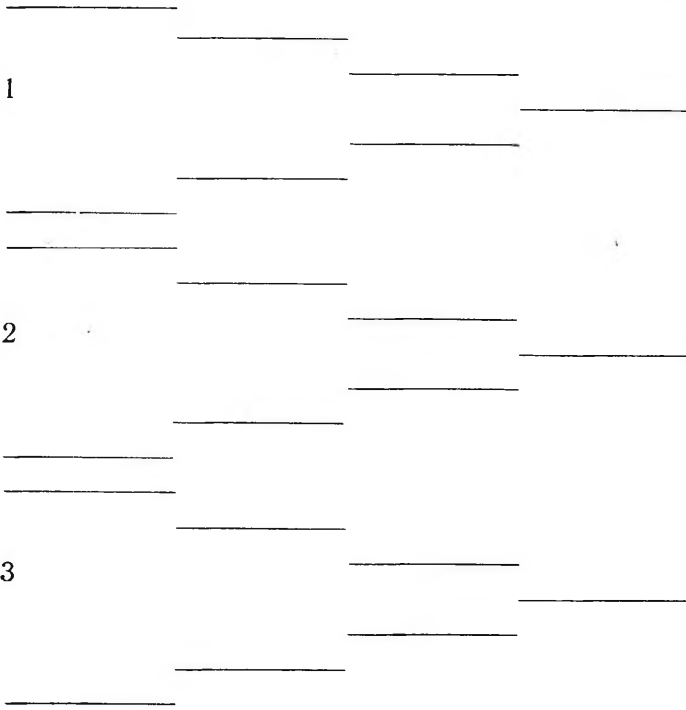
Наш Иван тут стал не Иван-дурак, а Иван царский зять; оправился, очистился, молодец молодцом стал, не стали люди узнавать! Тогда-то братья узнали, что значило ходить спать на могилу к отцу.

Как видим, эта концовка тоже внутренне симметрична. Однако ее последняя, завершающая часть коррелирует и с экспозицией всей сказки в целом:

Жил-был старик; у него было три сына, третий-то Иван-дурак, ничего не делал, только на печи в углу сидел да сморкался.

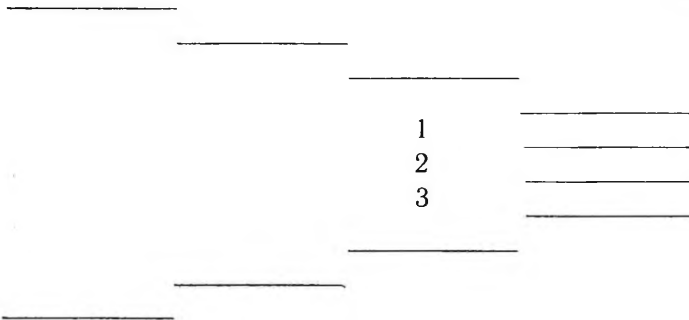
Некоторые дополнительные коррективы и осложнения в механизм композиционного построения вносит и закон троичности. Так, в сказке «Сивко-бурко» утраиваются все три эпизода: герой трижды ходит ночевать на могилу к отцу, трижды прыгает к царевному окну, трижды происходит пир для опознания жениха. При этом, если во втором и третьем эпизоде утвоение внутренне оправдано (в них первые два такта протекают с отрицательным результатом — герой дважды не допрыгивает до царевниного окна, царевна дважды не опознает жениха), то в первом эпизоде утвоение имеет внешний, формальный характер (отец трижды дарит герою одного и того же волшебного коня). Композиционная структура первого эпизода сказки может быть описана следующим образом (см. схему VI).

# Схема VI



Это — наиболее полный и простой тип утсроения, его же можно условно считать и исходным, ядерным. Однако в большинстве сказочных текстов дело обстоит несколько иначе. Так, например, может утраиваться не весь эпизод, а только одно стержневое действие: «Сел на коня, подбоченился и полетел, что твой сокол, прямо к палатам Елены-царевны. Размахнулся, подскочил — двух венцов не достал; // завил-

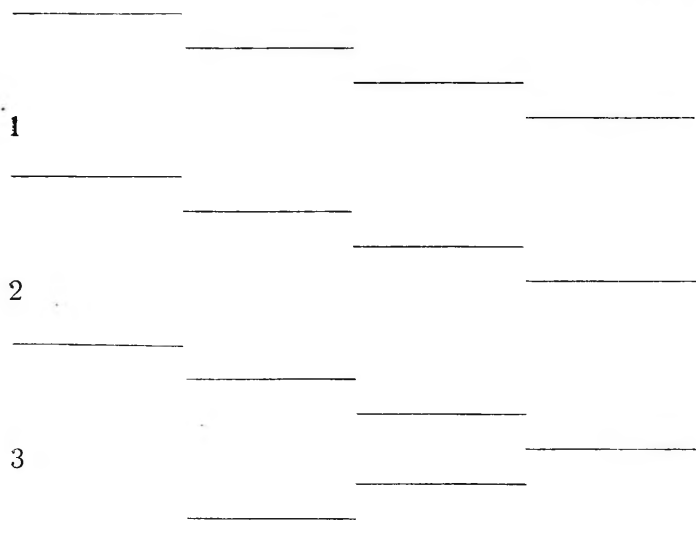
# Схема VII



ся опять, разлетелся, скакнул — одного венца не достал, // еще закружился, еще завертелся, как огонь проскочил мимо глаз, метко нацелил и прямо в губки чмокнул Елену Прекрасную! «Кто? Кто? Лови! Лови!» — его и след простыл» (Аф. 180). Структура такого эпизода с утроенным стержневым действием будет выглядеть следующим образом (см. схему VII).

Редукция может быть менее сильной и происходить только за счет второй половины композиционной схемы (т. е. следующей после стержневого действия). Утраиваться в таком случае будет только развитие коллизии, но не ее снятие (см. схему VIII).

#### Схема VIII



Следует отметить, что подобная редукция влияет не только на систему утробий, но и вообще на полноту композиционных схем. Каждый сюжетный элемент может сокращаться — вплоть до сообщения результата, причем в большей мере этому подвергаются элементы второй части эпизода (следующей после стержневого действия) — например, может отсутствовать описание обратного перемещения (т. е. возвращения после совершения действия). В отдельных случаях вторая часть эпизода может даже отсутствовать полностью (см., например, Аф. 182).

Вообще же в пределах троичных конструкций с наибольшей обстоятельностью и формальной полнотой обычно передается первый такт, тогда как второй и третий могут оказываться все

более и более лаконичными («Ванюша опять читал; на третью ночь то же» — Аф. 180).

Если описанные выше закономерности композиционных построений достаточно определенно прослеживаются в сказке как господствующая тенденция в организации текста, то в самой технике сегментации текста исследователь сталкивается с немалыми трудностями. Они естественны и внутренне оправданы: мы здесь оказываемся на весьма зыбкой и до известной степени условной грани между самыми различными уровнями анализа — от сюжетно-композиционного и функционально-семантического до стилистического. Кроме того, индивидуальная манера сказителя и особенно литературные влияния рожают множество самых разнообразных отступлений от господствующего композиционного схематизма и сюжетного формализма волшебной сказки. Так, например, возможно даже нарушение одного из самых основных принципов построения сказки — хронологической несовместимости двух разных сюжетных линий. Традиционно построение, при котором новый эпизод не может быть начат, пока полностью не закончен предыдущий. Однако в отдельных случаях встречается наложение одного эпизода на другой — своего рода сдвиг хронологической последовательности, когда наблюдается слияние и перекрещивание внутренних элементов того и другого эпизода. Такое сложение может быть чисто механическим — как, например, в одном из вариантов сказки «Сивво-Бурко» (Аф. 180). Здесь оказываются слитыми эпизоды предварительного и основного испытаний — ночевка на могиле отца и допрыгивание до царевниного окна. Последовательность элементов в этом тексте такова: экспозиционная ситуация («... в некотором государстве жил-был такой старичок ...»); завет сыновьям ночевать на могиле отца после его смерти; ситуационная характеристика сыновей («Старшие два брата какие были молодцы ...»); смерть отца; клич Елены-царевны о выборе жениха и реакция на него («Всполошился весь молодой народ ...»); ночевка героя на могиле отца и подготовка братьев к брачному состязанию; отъезд братьев ко двору царевны и отъезд туда же героя — с предварительным посещением кладбища, где он получает от отца чудесного коня; основное испытание и идентификация с утروением стержневого действия — как было показано выше.

Если композиционная схема второй части сказки достаточно выдержана, то ее первая часть, как можно убедиться, дает в высшей степени пеструю картину. В этом случае дополнительное осложнение вносятся не только нарушением хронологической несовместимости, но и выдвижением рядом с сюжетно-биографической линией героя другой линии — ложных героев (старших братьев). В более чистом виде подобный случай встречается, например, в сказке близкого типа (Аф. 182), точнее —

в ее втором ходе (при соперничестве героя со «старшими» царскими зятьями). Царь дает зятьям поручение достать чудесный предмет. Это выполняет герой, после чего зятья выменивают добытый предмет за отрезанные пальцы рук, за ремни из спины и т. д. Таким образом, в одном эпизоде сосуществуют и пересекаются две биографические линии — героя и ложных героев, и поэтому сказке приходится на время оставлять одного и следить за другим. Схематически содержание этого эпизода может быть передано следующим образом:

Царь зовет зятьев,  
посылает их за чудесной уткой. Дуррак просит дать ему шелудивую кобылу и едет тоже.

Выехав в поле,  
вызывает своего  
чудесного коня,  
превращается в  
богатыря.

Добывает утку,  
раскидывает шатер — утка рядом ходит.  
Подъезжают зятья, просят ее им продать. Герой спрашивает с них по мизинцу с руки.

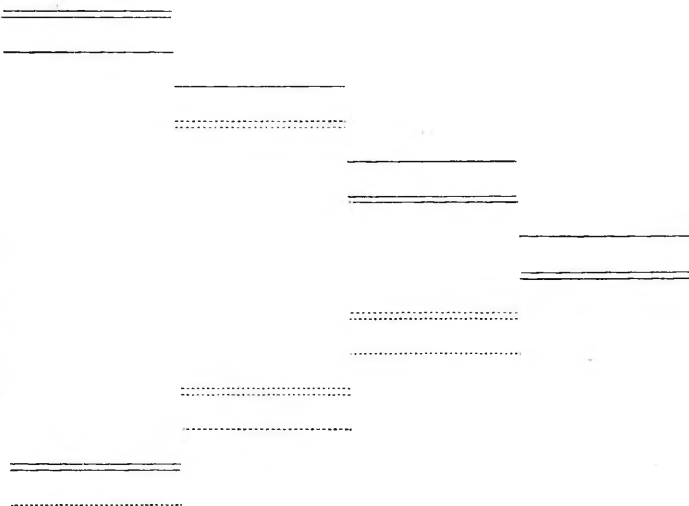
Они отрезают по мизинцу и отдают их дураку.

Возвращаются домой,  
жалуются женам на боль в руках.

Структура же этого эпизода может быть представлена так (двойной чертой передана линия ложных героев, одной — героя, пунктиром обозначены элементы, редуцированные в тексте сказки — перемещения ложных героев, обстоятельства добывания утки, обратное превращение героя и его возвращение домой — см. схему IX).



## Схема IX



Разумеется, приведенными случаями не исчерпывается все возможное разнообразие построения композиционных схем сказки. В рамках данной статьи и не ставится задача их полного описания и полного анализа механизма их построения. Здесь же мы пытались проиллюстрировать только наиболее часто встречающиеся и рельефно выраженные типы, а также продемонстрировать на более сложных примерах некоторые другие возможности композиционных построений.

## АНТРОПОМОРФНЫЕ И ЗООМОРФНЫЕ СИМВОЛЫ В ЧЕТЫРЕХ- И ВОСЬМИЧЛЕННЫХ МОДЕЛЯХ МИРА

Е. С. Семека

0.0. В настоящей статье рассматривается определенный тип знаков, встречающихся в тех архаичных культурах Старого и Нового света, для которых характерны четырех- и восьмичленные модели мира. В этих культурах (древнеближневосточных, индийской в широком смысле, т. е. включающей также Цейлон и страны Юго-Восточной Азии, старокитайской, распространявшейся на смежные с Китаем территории Дальнего Востока, древнецентральноамериканской) названные модели мира, построенные по однотипной схеме, воплощались обычно в сходных зооморфных и антропоморфных символах, анализу которых посвящена данная работа.

Для многих из этих культур (в особенности старокитайской) характерно также наличие пятого (или девятого) члена — центра, который может быть выражен мировым деревом, лотосом, ступой, горой, стелой, шестом, столбом, богом, царем, мировым животным, человеком или животным на или под деревом. Четыре или восемь равнозначных друг другу члена всей модели располагаются симметрично по сторонам от центрального элемента<sup>1</sup>.

В мифологических системах всех основных мировых центров цивилизации существует соотнесение каждой из сторон света (четырех или восьми, т. е. четырех основных и четырех промежуточных) с особыми существами — стражами света, которые могут быть либо богами в антропоморфном образе, либо обо-

---

<sup>1</sup> См. изложение общей схемы таких моделей: Е. С. Семека, Типологические схемы четырех- и восьмичленных моделей мира, — «Летняя школа по вторичным моделирующим системам, 3, Тезисы. Доклады», Тарту, 1968, стр. 137—147. К приведенным там же иллюстрациям следует добавить недавно опубликованную схему калекасы в ритуалах гурманче (Верхняя Вольты), см.: M. Cartry, La Calébase de l'excision en pays Gourmantché, — «Journal de la Société des africanistes», Paris, 1968, T. XXXVIII, Fasc. 11, p. 200 и след., Pl. XI.

жествляемыми животными, либо, наконец, комбинациями тех и других: богами на животных.

1.1. В текстах Ригведы отражено представление об ориентированности земли, имеющей форму лотоса, лежащего на водах, по четырем сторонам света, находящимся под покровительством четырех хранителей мира (RV. X, 58.3; V, 19.8 и др.), ср. упоминания об антропоморфных стражах сторон света в Атхарваведе: (AV. I, 31.1, 31.2; X, 8.36, XIX, 10.8 и др.), где они названы *āśāpala* (архаическое *āśā*, синонимичное дринд. *loka* 'мир', имеет соответствие в Авесте). В ранней брахманской космографии, в текстах брахман и пуран называются четыре стража мира *loka-pāla*, которые являются хозяевами и хранителями сторон света: Востока — Агни, Запада — Варуна, Юга — Яма, Севера — Сома (Taṭṭirīya Br. II. 5.3.3; III, 7.5.8; Sadvimśa Br. IV. 4; Cat. Br. III, 1, 1, 6). В эпической литературе (напр., Mbh. V. 3570) эта система сохраняется, но стражем Востока становится Индра, а стражем Севера, наряду с Сомой, иногда — Кубера (аналогичное соотношение можно встретить и в некоторых пуранических текстах). У позднейших авторов Амаракши и Хемачандры можно найти космографические описания Вселенной, где в центре — мировая гора Меру, на которой стоит город Брахмана, вокруг восемь городов стражей мира. Здесь те же четыре локапалы, что в эпической литературе, а также четыре стража промежуточных сторон света: Юго-Востока — Агни, Юго-Запада — Вирупакша (согласно некоторым другим ранним брахманическим текстам — Ниритти или Сурья), Северо-Запада — Ваю, Северо-Востока — Ишана (одно из имен бога бурь Рудры) (Amaṛakośa, I, 1.1.63; 1.2.4.1; Nemasandra, Abhidhānacintāmaṇi, 169). Согласно ранней джайнской космографии, локапалы несут защиту сторон света в верхнем и нижнем мирах, это: страж Востока — Сома, Юга — Яма, Запада — Варуна, Севера — Вайшравана<sup>2</sup>.

1.2. Ранняя брахманическая схема была целиком включена в индуизм, не только индийский, но и других стран индийской культуры, в частности, Цейлона, где стражами сторон света считаются: Востока — Саман Дивья Раджа, Запада — Вишну, Юга — Сканда, Севера — Айянар (или богиня Паттини)<sup>3</sup>. В полном виде, включая зенит и надир, индийская индуистская схема богов-хранителей выглядит следующим образом:

<sup>2</sup> См.: W. Kirfel, Kosmographie der Inder, Bonn und Leipzig, 1920, стр. 265 (табл.), 305 (табл.). О локапалах в других космографических представлениях древней Индии см. там же, стр. 34\*—35\*, 7—8, 95 (табл.), 121 и др.; см. также: O. Vâennot, Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne, Paris, 1954, p. 37.

<sup>3</sup> J. Cartman, Hinduism in Ceylon, Colombo, 1957, pp. 17—18.

	Индра — Восток
	Агни — Юго-Восток
	Яма — Юг
Наиртта (Сурья) —	Юго-Запад
Варуна —	Запад
Ваю —	Северо-Запад
Кубера —	Север
Шива —	Северо-Восток
(Сома или Ишна)	
Брахма —	Зенит
Вишну —	Надир

Вся эта система была уже в средние века хорошо известна на Цейлоне, что очевидно из находок фигурок богов-локапал при раскопках цейлонских храмов<sup>4</sup>.

1.3. Та же схема богов-хранителей мира была включена в религиозную систему и пантеон буддизма (здесь индуистские *lokapāla* называются *dikpāla* или *mahārājā*). Упоминания о них встречаются, хотя и не слишком часто, уже в ранних буддийских канонических текстах, чаще в джатаках, особенно же разработано представление об этих богах, отраженное в различного рода мифах, в палийских буддийских комментариях. Включенные в буддийский пантеон боги-хранители или четыре Великих Царя представляют собой приверженцев и помощников Будды, находящихся по отношению к нему в подчиненном положении. Следует заметить, что во многих буддийских текстах, в которых отражена четырехчленная система богов-хранителей, весьма ярко выражена идея центра, т. е. пятого члена этой системы, представленного Буддой<sup>5</sup>.

В ранних буддийских текстах, повествующих о биографии Будды Гаутамы, четыре Великих царя присутствуют при всех важнейших событиях его жизни. Рассказывается, как четыре махараджи посетили Гаутаму, когда он жил в раю Тушита в ожидании своей манифестации на земле. Эти же четыре божества стоят вокруг матери Будды Майи в момент зачатия и охраняют ее затем до самого дня его рождения, присутствуют при рождении и принимают новорожденного «на шкуру пятнистого тигра»; они же держат повод коня Будды, когда он покидает дом своего отца. Через семь недель после просветления Будда принимает из рук четырех богов-хранителей четыре чаши (чтобы принять в них дары), которые чудесным образом он соединяет в одну. В этом, последнем, эпизоде особенно отчетливо выражена

<sup>4</sup> A. Coomaraswamy, *Bronzes from Ceylon*, Colombo, 1914 (Memoirs of the Colombo Museum, Series A, N 1).

<sup>5</sup> Весьма показателен текст из Лалитавистары, где Будда оповещает о себе поочередно четырем сторонам света (востоку, югу, западу, северу), а затем низу и верху (см.: *Lalitavistara*, гл. VII, 78—79).

идея признания четырьмя богами-хранителями центрального и главенствующего положения Будды и своего ему подчинения<sup>6</sup> (см.: *Mahāvastu*, III, 315, 2; *Lalitavistara*, гл. XXIV, стр. 323; *Mahāvagga*, I, 2,1 и др.).

В палийских комментариях Цейлона существуют многочисленные упоминания и мифы о богах-хранителях, в частности, в них содержится рассказ, встречающийся еще в тексте Ангуттараникаи (*Aṅg. N.*, vol. I, стр. 142 и след.), но здесь подробно разработанный и развитый, о том, что в день полнолуния, новолуния и на четырнадцатый день каждого месяца четыре Великих Царя, их сыновья и их министры собираются и записывают в золотую книгу благие дела, совершенные людьми, книгу отдают Паньчашикке, от которого она попадает к Сакке (*Sumaṅgalavilāsini*, II, 65). В буддийском пантеоне Индии и Цейлона четыре Великих Царя носят имена Дхритараштра (пал. Дхатараттха) — Восток, Вирупакша (пал. Вирупаккха) — Запад, Вирудхака (пал. Вирульхака) — Юг, Вайшравана (пал. Вессавана) — Север (см.: *Aṭṭhaṅgīya Suttanta Dīghanikāya*, N 32; *Sumaṅgalavilāsini*, I, 40; III, 962, 966; *Samantapāsādikā*, II, 440, *Parāyasa-sūdanī*, II, 6). В этой системе, а также во всех других, каждому

Т а б л и ц а I

Бог — страж света	Сторона света	Цвет	Область правления	Атрибуты
Дхритараштра	восток	белый	богов или гандхарвов	струнный инструмент
Вирупакша	запад	красный	змей — нагов	драгоценность и змея (м. б. также маленькая ступа)
Вирудхака	юг	синий или зеленый	предков или кумбханд	меч
Вайшравана <sup>7</sup>	север	желтый	людей или якшей	знамя (дхваджа) и мангуст

<sup>6</sup> В этой же связи см.: *Jat.* 1.68, где рассказывается, что все великие боги помогали при приготовлении Будде пищи, которая должна была стать последней перед просветлением. Четыре стража мира при этом следили за очагом. Изображения четырех локапал, подносящих Будде четыре чаши на памятниках греко-буддийской скульптуры, см., например: Н. H a g g e a v e s, *The Buddha Story in Stone. An Interpretation of Thirty-four Graeco-Buddhist Sculptures in the Lahore Museum, Calcutta, 1924, pl. XXI.*

<sup>7</sup> По другим системам соответствий, например, на Цейлоне, Дхритараштра (пал. Дхатараттха) является стражем севера, в Вайшравана (пал. Вессавана) — востока, два других локапалы совпадают, см.: *The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon, Colombo, 1950, p. 207, n. 2.*

из стражей света соответствует определенная область, которой они управляют, определенный цвет, атрибуты, находящиеся у них в руках, и другие символы (см. табл. I).

В палийском комментарии Сумангалавиласини говорится, что такие же четыре Великих Царя-хранителя есть во всех десяти тысячах миров (Sum. Vil., II, 687). О богах-хранителях рассказывается, что они посетили Цейлон вместе с Брахмой и Саккой в момент достижения состояния архатства одним буддийским тхерой по имени Аминдакаваси Пхуссадева (Sammohavinodanī, 352; Pūjavalīya, II, 56), а также принимали участие, как гласит текст палийской хроники Цейлона Махавамсы, в создании камеры для мощей Будды в Махатхупе (Mahāvamsa, XXX. 89) и при торжественном ее освящении (там же, XXXI. 78).

В современном Цейлоне объединенные в группу четыре бога-хранителя *hatara deiyo* пользуются особой популярностью в районе Канди. Они считаются защитниками государства и занимают в буддийском пантеоне Цейлона место, подчиненное Будде. Эти боги Ната, Паттини, Вишну и Скандха играют большую роль в ритуалах, в частности, в ритуале вызывания дождя<sup>8</sup>.

В архаичной ритуальной драме, героями которой являются демоны болезней, говорится о стражах четырех ворот (северных, южных, восточных и западных) — Вишну, Нате, Катарагаме и Паттини, которые не пропускают в город демона Санни, оскорбляющего Будду и этих богов<sup>9</sup>.

В тантризме представление о четырех богах-хранителях сторон света (и пятом — центре) выражено в учении о пяти Дхьяни Будда — древнейших богах буддийского пантеона, прародителях всех богов. Это: центр — Дхьяни Будда Вайрочана (скр. «солнечный»), который являет собой вселенную, Восток — Акшобхья, Запад — Амитабха, Юг — Ратнасамбхава, Север — Амогхасидхи<sup>10</sup>.

Боги-хранители сторон света играют важную роль в различного рода буддийских и индуистских ритуалах (см. выше об участии богов-хранителей в закладке и освящении ступы), так, все десять богов-хранителей принимают участие в священной

<sup>8</sup> G. Obeyesekere, The Buddhist Pantheon in Ceylon and its Extensions, — «Anthropological Studies in Theravada Buddhism». New Haven, 1966, p. 9, 21—26, n. 4.

<sup>9</sup> G. Obeyesekere, The Ritual Drama of the Sanni Demons: Collective Representations of Disease in Ceylon, — «Comparative Studies in Society and History», Cambridge, 1969, vol. II, N 2, pp. 191—192, 205. См. об аналогичном четырехчленном ритуале изгнания зла и неудач из города Куско, во время которого каре вооруженных воинов размещалось по сторонам света. Каждая сторона каре символически изгоняла зло в соответствующем направлении: А. М. Золотарев, Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964, стр. 188.

<sup>10</sup> Sh. Dasgupta, An Introduction to Tantric Buddhism, Calcutta, 1950, p. 97.

церемонии раскраски или вставления глаз в статую божества (*netra maṅgalya*)<sup>11</sup>.

В некоторых современных индуистских храмах Цейлона в углах стоят восемь небольших фигурок стражей сторон света. В заклинательных церемониях врачевания приносятся жертвы богам четырех сторон света (рис, цветы), которые помещают по четырем углам специального жертвенного алтаря — атамагала. Одна из сингальских легенд гласит, что богиня земли некогда родила восемь сыновей, которые стали яккхами. Они должны были следить за всеми сокровищами земли, для чего были распределены по восьми сторонам света. Когда люди роют колодец, обрабатывают поле или ищут в земле минералы, они приносят жертвы богам восьми сторон света и чтут их, начиная с Востока, переходя затем к Юго-Востоку, Югу, Юго-Западу и т. д.<sup>12</sup>.

2.1. Данные (число их, вероятно, может быть умножено), касающиеся Индии и других стран индийской культуры, в частности, Цейлона, представляют особый интерес для анализа первоначальных функций, а, следовательно, и происхождения изучаемой модели мира. В древнейшей индийской традиции, по видимому, можно найти следы ритуала, в котором со сторонами света соотнесены антропоморфные символы четырех социальных (и одновременно ритуальных) групп, размещенных вокруг центра — священного царя.

В научной литературе<sup>13</sup> уже сравнивалась упомянутая выше легенда, согласно которой боги-хранители сторон света подносили Будде четыре чаши, с древней церемонией, совершавшейся при помазании на царство — *rajā-sūya*, во время которой четыре ритуальные чаши использовались для окропления царя священной водой. При этом вода из этих чаш изливалась на даря четверьмя участниками ритуала, являвшимися представителями четырех основных социальных рангов<sup>14</sup>. Как замечает по этому поводу О. Вьенно: «В обоих этих случаях нам видится намерение утвердить превосходство того, кому приносится жертва: принц принимает освящение каст, признающих его своим господином, Будда принимает поклонение четырех богов-хранителей мира, приносящих ему чаши, которые Благой соединяет в одну для

---

<sup>11</sup> A. Coomaraswamy, *Bronzes from Ceylon...*, p. 8; S. Paranavithana, *Buddhist Festivals in Ceylon, Calcutta and Simla*, 1931, p. 541.

<sup>12</sup> P. Wirz, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden, 1954, pp. 76—77, 119—121, 126, 181—182, 229.

<sup>13</sup> M. P. Mus, *Bārābudur, les origines du stūpa et la transmigration*, — «Bulletin d'Ecole Française de Extrême Orient», Hanoï, 1932—34, vol. XXXII, XXXIII, XXXIV, p. 833, прим. 1.

<sup>14</sup> Не совсем верное употребление термина «каста» в приводимой ниже цитате из Вьенно (и других подобных) может быть заменено более адекватным термином «социальный ранг», ср. ниже о работе М. В. Крюкова.

того, чтобы положить в нее молочный рис — священную пищу, эквивалентную амрите»<sup>15</sup>.

Весьма важным для понимания этой проблемы является текст Шатапатха Брахманы о коронации царя:

«Одна [чаша] сделана из дерева *palāśa*, водой из нее совершает окропление священнослужитель. Дерево *palāśa* имеет жрецское достоинство ... — Одна [чаша] сделана из дерева *udumbara*, водой из нее совершает окропление родственник [царя]. Дерево *udumbara* означает пищу ...» «Одна [чаша] сделана из отростков дерева *nyagrodha*, водой из нее совершает окропление знатный друг [царя]. Подобно тому, как дерево *nyagrodha* поддерживается своими ветвями, так государство поддерживается знатными людьми, которые являются друзьями ...»

«Одна [чаша] сделана из дерева *aśvattha*, водой из нее совершает окропление земледелец (*vaiśya*). Потому что когда-то однажды Индра воззвал к Марутам, укрывавшимся в ашваттхе» (Ṣat. Br., V, 3, 5, 10—14).

Следует отметить, что упомянутые в рассматриваемом тексте деревья *palāśa* (или *parṇa*), *nyagrodha*<sup>16</sup> и *aśvattha* все представляют собой мировые деревья индийской мифологии, в частности, это подтверждается тем, что в различных мифах они выступают как деревья, обращенные корнями вверх (как в приведенном выше тексте Шатапатха Брахманы, см. также: Ṣat. Br., XIII, 2, 7, 3). Эти три дерева и дерево *udumbara* являются обителями богов и представляют одного из них: дерево ньягродха представляет Варуну, удумбара — Праджапати, палаша — Брахму<sup>17</sup>. Для истолкования рассматриваемой модели и попытки социологического ее объяснения весьма важной представляется выявляемая из древнеиндийских текстов связь этих мировых деревьев с древними социальными рангами, а также с другими элементами классификационных систем соответствий, характерных для ранних обществ (определенное мировое дерево оказывается связанным со стороной света, социальным рангом, а также моральной категорией). Так, Востоку соответствует

<sup>15</sup> O. Vienneot, *Le culte de l'arbre...*, p. 187.

<sup>16</sup> Дерево *nyagrodha* выступает также как главное дерево острова стражей света, см.: O. Vienneot, *Le culte de l'arbre...*, p. 74.

<sup>17</sup> O. Vienneot, *Op. cit.*, pp. 31, 33—35, 49, 53, 55—57, 63, 66, 67, 69, 70, 74, 87, 169. Представление о связи с царем мирового дерева (на Цейлоне, в частности, дерева Бодхи) широко распространено не только в странах индийской культуры (где на Цейлоне, начиная с ранних хроник, говорится о принесении царства и царя в дар дереву Бодхи — *Mañāvamsa*, XVIII, 35—36, XXXI, 90—92, XXXII, 36 и др.), но и в других древних обществах. Например, в хеттском ритуальном тексте говорится: «Так же как дерево *eia* — вечно зеленеет и листьев не сбрасывает прсць, так же и царь и царица да будут процветающими (и) слово их также да будет вечным». См.: В. В. Иванов, *Разыскания в области анатолийского языкознания*, — в кн.: «Проблемы индоевропейского языкознания», М., 1964, стр. 40.



дерево парна и брахманы, Западу — ашваттха и вайшьи, Югу — удумбара и кшатрии, Северу — ньягродха и «друг из того же (т. е. царского) рода» (*janyomitram*) (см. *Āpastamba śrauta Sūtra*, XVIII, 16, 3, 5 и *Kātyāyana śrauta Sūtra*, XV, 5, 30).

Кроме того, дерево палаша соответствует блеску (*tviṣ*), удумбара — силе (*ūrj*), ашваттха — процветанию (*puṣti*), а ньягродха — договору, дружбе (*mitrāṇi*) (*Taittirīya Br.*, I, 7, 8, 7).

Таблица II

Дерево	Бог	Социальный ранг	Сторона света	Качество
Ньягродха	Варуна	царь, друг царского рода, царский род <sup>18</sup>	север	договор, согласие, дружба
Палаша (парна)	Брахма	брахманы	восток	блеск
Удумбара	Праджапати	кшатрии <sup>19</sup>	юг	сила
Ашваттха	Маруты (а также Индра и Будда)	вайшьи	запад	процветание

Рассматриваемая в этой связи система социальных рангов, по-видимому, может считаться весьма древней, так как в ней, наряду с тремя социальными группами, варнами, называется и четвертая, имеющая отношение к роду (в данном случае царскому). Подобный факт может быть рассмотрен как подтверждение идеи о связи социальных рангов со структурой родства, высказанной в последние годы<sup>20</sup>. Вместе с тем, все эти факты могут служить подтверждением гипотезы Хокарта о ритуальном происхождении каст<sup>21</sup> и о древности царской касты (ср. на Цейлоне касту *rāja-kula* «царский род») <sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Дерево ньягродха также соотносится с кшатриями.

<sup>19</sup> С этим деревом связан обряд состязания колесниц (см.: O. Viennot, *Le culte de l'arbre...*, p. 49), восходящий к общендоевропейскому. Из удумбары делается также центральный столб для дома царя и ритуальный трон царя (Там же, p. 58).

<sup>20</sup> М. В. Крюков, Социальная дифференциация в древнем Китае. (Опыт сравнительно-исторической характеристики), — в кн.: «Разложение родового строя и формирование классового общества», М., 1968.

<sup>21</sup> См.: A. M. Hocart, *Caste*, London, 1950. Ср. данные Шатапатха Брахманы, где в связи с четырьмя стражами стран света говорится, что Восток — это область бога, Юг — предков, Запад — змей, Север — людей (*Śat. Br.* III, 1, 1, 6), а также буддийские схемы, где страж Востока — царь гандхарвов, Юга-кумбханд, Запада-нагов, Севера-якшей (см., напр., A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford, 1908, p. 166).

<sup>22</sup> W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, Wiesbaden, 1960, p. 26 а. о.

2.2. Архаичность описываемой структуры для Индии сказывается также и в том, что царь здесь является центром (пятым членом) ритуала, что позднее для Индии перестает быть характерным и сохраняется только в странах Юго-Восточной Азии, в частности на Цейлоне, где, как замечает Дюмон, полагающий, что теория Хокарта о ритуальном происхождении каст в отношении Цейлона верна, ритуал «воспроизводит крайне разработанную «литургию», в центре которой находится царь ...»<sup>23</sup>. В этой связи особенно показательно описанное Хокартом полное совпадение ритуалов, совершавшихся в Храме Зуба в Канди, и ежедневных церемоний во дворцах сингалских царей, где царь — центральная фигура ритуала<sup>24</sup>.

Схемы расположения богов-хранителей мира (локапал) формально совпадают со схемами рассмотренного древнего индийского ритуала. Аналогично также сравнение в цейлонской хронике Чулавамсе четырех генералов царя Параккамабаху I, стоящих вокруг него, с четырьмя богами-стражами мира (Cūlavamsa, LXXII. 59). Древнейшим делением Цейлона было деление государства на четыре части, в соответствии со сторонами света, со столицей в центре.

В Центральной Азии той же схеме было подчинено деление тангутской армии на четыре части, каждой из которых управлял особый полководец. Характерно также наличие в тангутском табеле о рангах четырех правителей дворов — южного, северного, западного и восточного<sup>25</sup>.

Те же представления выражены в структуре бирманских дворцовых комплексов, где дворец царя, представляющий собой церемониальный микрокосм, находится в центре и окружен четырьмя дворцами царских жен, ориентированными по сторонам света.

«Подобно тому, как страна является микрокосмом буддийской вселенной, так и царская столица и дворец являются церемониальным микрокосмом, где все ритуально организовано для того, чтобы обеспечить процветание государства и тесную связь правящего дома с врученной ему богом властью (charismatic

<sup>23</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1966, стр. 272—273, см. также: там же, стр. 351—375.

<sup>24</sup> A. M. Hocart, *Temple of the Tooth in Kandy*, — «Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon», v. IV, London, 1931; Его же, *Buddha and Devadatta*, «Indian Antiquary», Bombay and London, 1923, № 52, стр. 267, см. также: N. Yalman, *Dual Organization in Central Ceylon*, — in «Anthropological Studies in Theravada Buddhism», New Haven, Conn., 1966, p. 220. О четырехчленной структуре древнецейлонского государства см.: W. Geiger, *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, pp. 9, 139.

<sup>25</sup> Е. И. Кычанов, *Очерк истории Тангутского государства*, М., 1968, стр. 123. См. ниже о тангутских мандалах. Из других ареалов и эпох точную типологическую параллель представляет собой четырехчленная модель государства Бенин, простиравшаяся вплоть до организации структуры деревень, см.: M. Palau Marti, *Le roi-dieu au Benin*, Paris, 1964, p. 80.

authority). Эта организация основывается на разработанной буддийской космогонии, в особенности же на делении мира на четыре стороны света, каждая из которых находится под покровительством своего бога-охранителя, с Господином в центре. Поэтому во дворце — трон, место царя помещено в центр, поскольку царь, как глава светской власти, представляет буддийский закон. Дворцы (в действительности крылья дворца) его главных цариц расположены вокруг, и так как дворец смотрит на восток (направление восходящего солнца, а также то, откуда придет будущий Будда), то апартаменты главной царицы — Махадеви находятся к югу от дворца, справа от него. Другие крылья являются апартаментами цариц трех других направлений»<sup>26</sup>. Там же, у шанов, царский дворец является моделью «священной горы Меру, стоящей в центре четырех островов, первыми появившихся на земле...»<sup>27</sup>.

Аналогичным образом, с ориентацией по четырем сторонам света, были организованы и тайские средневековые государства<sup>28</sup>. Описываемые космологические представления, игравшие большую роль в организации государства, обнаруживаются и в цивилизациях древней Центральной Америки. Они проявляются, в частности, в устройстве империи инков, называвшейся «Четыре области мира». Каждой из четырех областей империи управлял один из четырех правителей — близкий родственник царя. Те же представления отражаются в мифе, согласно которому во дворце, где жили «солнечные девы», посвященные верховному богу империи инков, было четыре источника, изливавших воду каждый на одну из четырех провинций государства<sup>29</sup>.

Для точного подтверждения тождества всех этих схем особенно важно то, что в сакральном комплексе Канди, вокруг Храма Зуба (являющегося олицетворением самого Будды в нирване и вместе с тем сохраняющего следы функции священного царя), расположенного в центре, размещены храмы четы-

<sup>26</sup> F. K. Lehman, *Burma: Kayah Society as a Function of the Shan-Burma-Karen Context*, — в кн.: «*Contemporary Change in Traditional Societies*», ed. by J. H. Steward, vol. II, «*Asian Rural Societies*», Chicago, London, 1967.

<sup>27</sup> E. R. Leach, *Political System of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, Boston, 1954, p. 113. См. также: J. C. Scott and J. P. Hardiman, *Gazeteer of Upper Burma and the Shan States*, Rangoon, 1900—1901, vol. II, pt. I, p. 154.

<sup>28</sup> R. von Heine-Geldern, *Weltbild und Bauform in Südostasien*, — «*Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens*», 1930, Bd. IV, S. 32 и. а.

<sup>29</sup> *Märchen der Azteken und Inkaperuaner Maya una Muisca*, hrsg. von W. Krickeberg, Jena 1928, S. 305. Об устройстве царства «четырёх областей мира» у инков см.: H. D. Disselhoff, *Les grandes civilisations de l'Amerique ancienne*, Paris, 1963, p. 340. См. также об аналогичных схемах мира, отраженных в древнемексиканских (ацтекских) ритуальных изображениях — «мандалах»: Е. С. Семёка, *Типологические схемы...*, стр. 141—142. Ср. роль четырёх царских жен и четырёх жрецов в царском ритуале ашвамедха.

рех богов-охранителей *hatara deiyo*<sup>30</sup> (см. выше об аналогичности ритуалов в царском дворце и в Храме Зуба, о роли этого храма как символа царя).

3.1. Представление о богах-хранителях сторон света имеет широкие параллели во многих странах мира<sup>31</sup>. В части из них, таких, например, как Тибет и Монголия, эта идея была заимствована в первую очередь через буддизм. Согласно тибетской ламаистской космографии, над миром титанов находится область богов, в нижней части которой обитают четыре великих бога-хранителя четырех сторон света (тиб. *rgyal chen sde bži*). Это четыре бога-охранителя индийской буддийской традиции: Дхритараштра (тиб. *yul 'khor sruñ*) — страж Востока, Вирупакша (тиб. *spyau mi bzañ*) — Запада, Вирудхака (тиб. *'phags skyes po*) — Юга и Вайшравана (тиб. *rnam thos sras*) — Севера. Любопытной особенностью Тибета является факт включения в ламаистский пантеон наряду с четырьмя буддийскими богами-охранителями и индуистских локапал (тиб. *phyogs skyoñ bču*, скр. *daśa dikpāla*), которые здесь составляют отдельную группу из десяти богов, охраняющих мир в десяти направлениях: Индра — Восток, Агни — Юго-Восток, Яма — Север, Ракшас — Юго-Запад, Варуна — Запад, Ваю — Северо-Запад, Якшас — Север, Сома — Северо-Восток, Брахма — верх, Бхупати — низ<sup>32</sup>. Стражи мира (четыре) изображаются на мандалах Тибета, представляющих собой графическое изображение Вселенной. Здесь в центре — двухъярусный дворец в виде двух вписанных друг в друга квадратов с воротами во Вселенную (в первом случае ворота имеют форму Т, во втором — это ворота с арками над ними). Дворец вписан в круг (небо). Внутри первого квадрата, в Т-образных воротах, помещены четыре божества — стража мира, но образы их соединены с образами будд и бодисаттв, в воротах с арками, за пределами дворца стоят четыре стража мира со всеми характерными, присущими каждому из них атрибутами<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> G. Obeyesekere, *The Buddhist Pantheon...*, p. 21. Ср. с трактовкой четырех фигур, стоящих в нижней части стелы с изображением лотоса (эквивалент мирового дерева и как центр Вселенной = Будде или царю, см. также ниже), как богов-стражей сторон света (локапал) в кн.: A. Fouche, *The Beginnings of Buddhist Art*, Paris—London, 1917, p. 173—174 (изображения см. также на табл. XXV, 2, XXVI, 2, XXVII, XXVIII). См. также: Ph. Vogel, *Archaeological Survey of India, Report for 1903—1904*, p. 257, n. 3.

<sup>31</sup> Ср. парфянский *gyh b'n* = *gyh* 'мир' + *b'n* 'защитающий', см.: W. Skalmowski, *Das Nomen im Parthischen*, — «Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego», Z. XXV, 1967, s. 84.

<sup>32</sup> См. также: R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, 'S Gravenhage, 1956, pp. 68—69 a. o.

<sup>33</sup> Подобные или сходные изображения см.: S. Hummel, *Geschichte der Tibetischen Kunst*, Leipzig, 1953, Abb. 43; L. Jisl, V. Sís, J. Vaníš, *Tibetische Kunst*, Prag, 1958, T. 44.

Таблица III <sup>34</sup>

Бог — страж света	Сторона света	Материк	Цвет	Стихия	Геометрическая фигура
Дхритараштра	восток	Видеха	белый	воздух	полумесяц
Вирупакша	запад	Годханья	красный	вода	круг
Вирудхака	юг	Джамбуд-випа	голубой	огонь	треугольник
Вайшравана	север	Уттаракуру	зеленый	земля	квадрат

В пантеоне Монголии боги-хранители — это те же четыре буддийских махараджи. Они, согласно буддийской монгольской космографии, обитают по четырем сторонам мировой горы Сумеру и сторожат спокойствие мира. Четыре махаранца имеют те же имена, что и индийские тантристские (а также тибетские) и наделены теми же характерными атрибутами (в частности, цветовыми), их фигуры обычно стоят у четырех ворот монастырей, часто их изображения рисуются также на дверях, ведущих в кумирни. Культ четырех махаранца связан с представлением о том, что хранители четырех сторон света 15-го и 30-го числа каждого месяца нисходят на землю и укрощают злых духов, причиняющих людям всевозможные бедствия. Во время ритуала вызывания богов-хранителей мира руководитель церемонии чойчжин (сангасак), представляющий собой нечто вроде мага или шамана, обращается к локапалам с призывом спуститься на землю и оказать помощь людям. Вся церемония напоминает камлание шамана <sup>35</sup>.

3.2. Представление о богах-хранителях четырех сторон света отражено во многих древнекитайских мифах и может считаться возникшим и существующим самостоятельно, независимо от рассмотренных выше индийских представлений. Четырехчленная

<sup>34</sup> L. A. Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism, London, 1895, p. 83—84.

<sup>35</sup> А. Позднеев, Очерки быта буддийских монастырей Монголии, СПб, 1887, стр. 28, 35, 48, 100, 279, 323—324. Здесь Вайрочана соотнесен с синим цветом, Акшобхья с белым, Ратнасамбхава — с желтым, Амиабха — с красным, Амогхасиддхи — с зеленым. Согласно позднему буддийскому толкованию, каждый из стражей мира является победителем одного из пяти злейших пороков: неразумения — Вайрочана, гнева — Акшобхья, гордости — Ратнасамбхава, любострастия — Амиабха и зависти — Амогхасиддхи (Там же, стр. 48, 323—324).

структура, включающая локапал, в Китае неизменно имеет пятый центральный элемент, что связано с весьма характерным для всей древнекитайской культуры, а также социальных отношений<sup>36</sup>, подчеркнутым значением центра. Это, в свою очередь, привело к «канонизации числа пять, ставшего по крайней мере для философии Ханьской династии эталоном описания наиболее существенных характеристик макрокосма и микрокосма»<sup>37</sup>.

Согласно древним мифам, центром Вселенной, царством богов и царством бесов управлял верховный правитель центра Хуан-ди. Он жил во дворце на мировой горе Куньлунь. В его царстве, на самом высоком месте, рос гигантский рисовый колос. Помощник владыки центра Хоу-ту держал в руках веревку и управлял всеми частями света. Востоком правил Фу-си (или Тай-хао), его помощником был дух дерева Гоу-ман, он держал в руках циркуль и вместе со стражем Востока управлял веснами. В их владениях росли деревья шантан и лангань. Стражем Запада был Шао-хао, его помощником был его сын Гай (или Жу-шоу), дух металла, державший в руках плотничий угольник и управлявший осенью. В их владении росли жемчужные и яшмовые деревья. Севером правил великий дух Чжуан-суй, его помощник Юй-цян был духом моря и ветра, держал в руках тири и правил зимами. На Севере росли бирюзовое дерево, яшмовое, жемчужное и дерево черного нефрита. Янь-ди был богом солнца и вместе с богом огня Чжу-жуном управлял Югом. Чжу-жун держал в руках коромысла весов и управлял летом. В их владении росло темнокрасное дерево<sup>38</sup>.

Система четырех мировых деревьев с пятым центральным в древнем Китае имеет точные типологические соответствия в четырех мировых деревьях в древнемексиканских текстах и в восьмичленной древнемексиканской системе мировых деревьев (см. ниже).

В данных этих мифов можно обнаружить определенную классификационную систему, подобную индийской (о которой гово-

---

<sup>36</sup> См. статью М. В. Крюкова, «Социальная дифференциация в древнем Китае», где рассматривается связь древней системы дарений с пятью социальными рангами в чжоускую эпоху. Для иньской эпохи установлена четырехчленная модель обитаемого мира со столицей — «Великим Городом Шан» — в центре-местопребыванием верховного правителя (вана). За пределами столицы лежали земли (*ту*), обозначаемые в соответствии со сторонами света. См.: М. В. Крюков, Об этнической картине мира в древнекитайских письменных памятниках II—I тысячелетия до н. э. (к проблеме корреляции понятий этническая область-этноним), — в сб.: «Этнонимы», М., 1970, стр. 36—37. Эта модель полностью аналогична другим, рассмотренным выше.

<sup>37</sup> В. Н. Топоров, О числовых моделях в архаичных культурах (в печати); см. также: M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, p. 376; L. de Saussure, *Le cycle des douze animaux et le symbolisme cosmologique des chinois*. — «Journal Asiatique», Paris, 1900, vol. XV, p. 55 et au.

<sup>38</sup> См.: Юань Кэ, Мифы древнего Китая, М., 1965, стр. 55—56, 72, 73.

Таблица IV

Бог — страж мира (император) и дух	Сторона света	Цвет	Время года	Животное	Стихия	Атрибуты духов	Оружие	Орган тела
Хуан-ди и Хоу-ту	центр	желтый	центр года	беспокровная тварь	земля	—	стрела	сердце
Тай-хао и Гоу-ман	восток	синий	весна	чешуйчатое (дракон)	дерево	циркуль	секира	селезенка
Янь-ди и Чжу-жун	юг	красный	лето	имеющее оперение (птица)	огонь	весы	трезубец	легкое
ШАО-ХАО и Жу-шоу	запад	белый	осень	имеющий шерсть (тигр)	металл	угольник	меч	печень
Чжуань-сюй и Сюань-мин	север	черный	зима	панцирные (черепаха)	вода	гири	щит	кишки

рилось выше). Так, каждый страж света оказывается связанным с определенной стороной света, мировыми деревьями, временем года, одним из пяти основных элементов Вселенной, а также определенным предметом, являющимся его атрибутом: Востоку соответствуют деревья шантан и лангань, весна, элемент 'дерево', его атрибут циркуль; Западу — деревья жемчужное и яшмовое, осень, элемент 'металл', угольник; Северу — деревья бирюзовое, яшмовое, жемчужное и черного нефрита, зима, элемент 'вода', гири; Югу — темнокрасное дерево, лето, элемент 'огонь', весы; центру — гигантский рисовый колос, центр года, элемент 'земля'<sup>39</sup>.

Наряду с этими древними мифами в Китае в буддийских монастырях существовал культ четырех богов-хранителей сторон света, который был либо привнесен с буддизмом, либо под влиянием последнего приобрел общие для всего буддийского ареала черты. Для богов-охранителей в буддийских монастырях воздвигались специальные здания, где в четырех углах ставились фигуры четырех махараджей с характерными атрибутами, а центр занимал алтарь с фигурой будущего Будды Майтреи<sup>40</sup>. Фигуры четырех богов-хранителей были найдены в Юннани при раскопках Юннань-фу, они венчали собой колонну X в. Такие же фигурки, изображенные на храмовых знаменах, были найдены Аурелем Стейном в Дун Хуане и Ле Коком на фресках Турфана<sup>41</sup>. Среди образцов, найденных экспедицией П. К. Козлова при раскопках Хара-Хото, есть специально посвященные какому-либо из локапал (Вайшраване, Вирупакше)<sup>42</sup>, эти же божества-хранители мира изображены на заклинательном круге (мандале) тангутов стоящими в воротах за пределами двора

79—81, 85—86, 103—104, 106, 110.

<sup>39</sup> Об основных данных китайской системы классификаций и соответствий см.: M. Granet, *Op. cit.*, стр. 172, п. 1; Го Мо-жо, *Философы древнего Китая*, М., 1961, стр. 46—47, 588; Дж. Томсон, *Первые философы*, М., 1959, стр. 63; Н. А. Невский, *Культ небесных светил в Тангутском государстве XII века*, — в кн.: «Тангутская филология», М., 1960, стр. 57. О полном соответствии этой мифологической схемы со структурой ритуалов, связанных с «Залом Судьбы» и «Алтарем Солнца», где в центре ритуала находится царь, см.: Дж. Томсон, *Первые философы*, стр. 62 и след.

<sup>40</sup> В. Алексеев, *Китайская народная картина*, М., 1966, стр. 143—144; Его же, *В старом Китае*, М., 1958, стр. 19—20, 150, 190. Ср. китайское изображение лotosового пруда в виде квадрата, по четырем углам которого стоят фигуры четырех стражей мира со своими помощниками. Из центра пруда растет мировое дерево в форме высокого растения — лотоса, на вершине которого — колесо закона (функционально равнозначно Будде), см.: F. D. K. Bosch, *The Golden Germ, an Introduction to Indian Symbolism*, 'S Gravenhage, 1960, p. 168, pl. 54c. О локапалах в китайском буддизме см. также: A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford, 1928, p. 167 и далее. О раскопках в Юннани см.: L. Finot and V. Goloubew, *Le Fan-tseu ta de Yunnan-fou*, Paris, p. 8—10.

<sup>41</sup> A. Getty, *Op. cit.*, p. 168.

<sup>42</sup> С. Ф. Ольденбург, *Материалы по буддийской иконографии Хара-Хото*, б. м., б. г., стр. 56—57.



верховного божества<sup>43</sup>. Все атрибуты тангутских локапал обнаруживают их принадлежность к ареалу буддийской мифологии и иконографии.

Весьма любопытным ритуальным предметом, возможно, представляющим собой символическое изображение вселенной, разделенной на четыре района, каждый из которых находится под защитой бога-хранителя, является бронзовое зеркало (вероятно, гадательное) чжурчженей. На нем с четырех сторон от центра, в стеблях, цветах и листьях изображены четыре человека, обращенные головами к центру<sup>44</sup>. В древних Корее и Японии концепция четырехчленности вселенной и мотив «четырёх гениев» имели весьма широкое распространение, особенно в оформлении древних курганов («Курган четырёх гениев» в Корее и «Курган четырёх небесных владык» в Японии), он использовался также в орнаментике зеркал и черепицы, кирпичей и металлических пластинок гробов. Каждый «гений» связывался с определенной стороной горизонта, а все вместе они олицетворяли Вселенную. В случае кургана их строгое размещение по сторонам света должно было свидетельствовать о правильном выборе места для погребения<sup>45</sup>. В буддийском пантеоне Японии четыре бога-хранителя почитаются под именами Бишамон, Комоку, Иикоку и Зохо<sup>46</sup>.

3.3. Весьма интересным оказывается сопоставление описанных выше моделей с аналогичными представлениями таких стран классического древнего Востока, как Вавилон и Египет. Так, при рассмотрении вавилонской модели мира не только обнаруживаются аналогичные индийским боги-хранители четырех сторон света, но эти боги стоят в весьма сходных описанным выше рядах классификационных признаков. Согласно этой модели, Востоком правит бог Мардук, Западом — Небо, Севером — Нергал, Югом — Ниниб (Нинурта). Вавилонские боги-хранители связаны с планетами, временами года, частями суток: правитель Востока Мардук — с планетой Юпитер, весной, утром; правитель Запада Небо (Набу) — с Меркурием, осенью, вечером; правитель Севера Нергал — с Марсом, зимой, полночью; правитель Юга Ниниб — с Сатурном, летом, полднем. Кроме того, каждая из планет имела свой цвет<sup>47</sup>.

В архаических египетских текстах пирамид выражено мифологическое представление о четверке областей мира; в соответ-

<sup>43</sup> Н. А. Невский, Культ небесных светил в тангутском государстве XII века, стр. 62—66.

<sup>44</sup> Э. Шевкуненков, Г. Пермяков, Новое о чжурчженях, — «Дальний Восток», Хабаровск, 1967, № 1, стр. 141—142. О китайских бронзовых зеркалах см.: Е. С. Семякина, Типологические схемы...

<sup>45</sup> М. В. Воробьев, Древняя Корея, М., 1961, стр. 85—87, 89, 90, 94; Его же, Древняя Япония, М., 1958, стр. 99, табл. XXVIII. 12.

<sup>46</sup> A. Getty, Op. cit., p. 168.

<sup>47</sup> W. Kirfel, Op. cit., p. 34\*—35\*.

подпорках, на которых помещается анонимная четверка богов; «тех четырех богов, которые стоят на подпорках неба и несут вахту» (Руг., 1385а и др.), в тех же текстах встречаются воззвания к богам четырех областей мира<sup>48</sup>. Необычайно интересно в этом смысле описание «Дома жизни» в магическом папирусе из Абидоса. «Дом жизни» состоит из центрального помещения — внутреннего корпуса и четырех корпусов по сторонам света. Во внутреннем находится Осирис, а четыре боковых корпуса занимают Исида, Нефтида, Геб и Нут: «Исида на одной стороне, Нефтида — на другой, Гор на одной, Тот на другой. Это четыре угла: Геб — пол (почва), Нут — потолок (небо)»<sup>49</sup>. По справедливому замечанию Б. А. Тураева, Осирис со знаком жизни — это Центр, имена Геба, Нут, Гора, Тота — страны света<sup>50</sup>.

Именно представлением о четырехчленной структуре вселенной и четырех богах-хранителях областей объясняется четырехкратное повторение каждого действия в ритуале. Так, при балзамировании внутренности мертвеца устанавливались под четырьмя балдахинами и вверялись охране четырех богов, во время мистерии Осириса объявлялось четыре дня траура и его оплакивали четыре бога Анубиса,<sup>51</sup> четверо ворот в царстве мертвых охранялись четырьмя стражами. Часто повторяемое в текстах пирамид предписание ритуала очищения гласит: «обойти вокруг четыре раза...» Четырехкратное обегание поля (т. е. четырежды по каждой стороне) предписывается при торжественном посвящении храмовой земли божеству<sup>52</sup>. Одним из ритуалов с четырьмя направлениями небо поконтится на четырех

<sup>48</sup> Н. Kees, *Der Götterglaube im alten Agypten*, Berlin, 1956, S. 168—169.

<sup>49</sup> В. В. Струве, «Дом жизни» в папирусе Salt 825 (папирус Британского музея 10651), — «Древний Египет и древняя Африка», М., 1967, стр. 8—10.

<sup>50</sup> Б. А. Тураев, Текст магического Папурус Salt 825 Британского музея, — «Записки классического отделения Русского Археологического Общества», СПб., 1917, т. IX, стр. 231—41.

<sup>51</sup> Ср. с мемфисским мифом, по которому от бога-творца Птаха произошло восемь других Птахов, а также аналогичные представления в других мифологических космографических системах: четыре бога Брахмы в Индии (Jatāka, I, 52); четыре Ямы в цейлонской комментаторской литературе (Monorathapūṇāṇī, II, стр. 228) и там же четыре или пять Мар (Itivuttaka Aṭṭhakathā, 120, 136; Paramattajotikā, II (2), 436; Apadāna Aṭṭhakathā, 95; Netṭi Aṭṭhakathā, 122), четыре или пятеро Тлалоков у ацтеков (см. ниже). Аналогичный смысл имеет многоликость (четырехликость) богов древности, см. о китайском правителе центра Хуан-ди, у которого было четыре лица и он мог одновременно наблюдать за всеми четырьмя странами света (Юань Кэ, Ук. соч., стр. 112), см. также четырехликое изображение божества на башнях храма Байон и Ангкор Том в Камбодже (А. Маршаль, Ангкор, М., 1963, стр. 70—71, 75—76, 78—79).

<sup>52</sup> См.: Н. Kees, *Der Götterglaube...*, стр. 168; Е го же, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Agypter*, Berlin, 1956; Э. М а т ъ е, *Древне-египетские мифы*, М., 1956, стр. 66. См. там же, стр. 25 о б о г е - т в о р ц е П т а х е, от которого произошло восемь других Птахов, а также: S. M o r e n z, *Agypten*

лов праздника Сед, бывшего повторением церемонии коронации, был праздник «посвящения поля». Им руководил сам царь. После выбора участка земли царь проходил по нему четыре раза, становясь поочередно лицом к четырем странам света и имея при этом на голове красную корону Нижнего Египта; затем он повторял всю процедуру снова, теперь уже в белой короне Верхнего Египта. Ритуал, воспроизводя структуру Вселенной, давал царю право управлять не только Египтом, но и всем миром. Весьма показательно, что во время этого же празднества царь в красной короне сидел между двумя чиновниками (по одному с каждого бока), которые пели гимн, прославляющий его власть, затем они менялись местами и снова пели гимн, то же они проделывали, стоя перед царем и позади него. Так они возвещали о мощи царя четырем сторонам света и их владыкам. Затем, надев белую корону, царь шел в процессии к двум святилищам богов — Гора и Сета, где жрец вручал ему лук и стрелы. Выпустив четыре стрелы — на Юг, Север, Восток и Запад, царь четыре раза поднимался на трон, поочередно становясь лицом к четырем сторонам света<sup>53</sup>.

3.4. Весьма сходные космографические представления характерны для культур древней доколумбовой Америки. Согласно космологии ацтеков, в центре земли находится «творящая дуальность» бог Оmeteотл, он поддерживает мир между четырьмя сторонами света. В результате развертывания его двойственного начала появились первые четыре бога — стражи сторон света, четыре разноцветных Тескатлипоки. Эта пятерка наполняет собой мир, пространство, время, они — создатели огня, солнца, области мертвых, вод, небес, земли, людей, дней и месяцев<sup>54</sup>. Каждый из этих богов, кроме того, господствует в одну из земных эпох Солнца, символически связан с одним из элементов (земля, воздух, огонь, вода), имеет свой характерный знак (тростник, кремь, дом Солнца, кролик<sup>55</sup>), входит в аналогичную описанным выше классификационную систему соответствий. Боги-хранители сторон света связаны также и с мировыми деревьями, что видно из анализа одного из ацтекских рисунков,

---

und die altorphische Kosmographie, — «Aus Antike und Orient», Festschrift W. Schubart zum 75 Geburtstag von S. Morenz, — Leipzig, 1950, S. 99, о четырех парах богов прародителей и восьмерке богов Гермополиса.

<sup>53</sup> Дж. Томсон, Первые философы, стр. 71—72.

<sup>54</sup> Ср. с древнекитайской традицией, согласно которой бог-правитель Востока Фу-си начертал для людей восемь триграмм (небо, земля, вода, огонь, горы, гром, ветер, болота) и дал людям огонь (см.: Юань Кэ, Ук. соч., стр. 56).

<sup>55</sup> М. Леон-Портилья, Философия Нагуа. Исследование источников, М. 1961, стр. 116—131; Дж. Вайян, История ацтеков, М., 1949, стр. 130—133; об аналогичных представлениях у инков см.: Th. D an z e l, Mexico, I, Reich der Inka, Hagen, 1922, S. 23; см. также о майя в кн.: Диэго де Ланда, Сообщения о делах в Юкатане 1566 г., М.—Л., 1955, стр. 49—51.

представляющего графическое изображение вселенной на так называемой «мандале в форме креста». Здесь в четырех полях (стороны креста) изображены четыре различных дерева, на вершине которых сидят птицы (по одной), внизу, у подножья каждого из деревьев, стоят два божества (вероятно, бог-хранитель и его помощник — страж промежуточной страны света; см. выше о Китае); по углам, между полями, составляющими крест, еще по одному дереву с птицами и животными. Они демонстрируют четыре промежуточные стороны света. В центре, в квадрате — Бог Огня<sup>56</sup>. Графическое изображение Вселенной того же типа представляют собой и древнемексиканские поля для игры в мяч, в центре которых помещается бог Ксолотл. Анализируя космографические представления древних мексиканцев, Э. Зелер пишет: «Земля, как и поле для игры в мяч, распространяется во все концы, образуя центральную зону и четыре зоны по сторонам света, каждая из которых делится на две половины — правую и левую. Таким образом, появляется девять районов, у каждого из которых свой бог хранитель. Так объясняется мандала. В центре — бог огня «Господин бирюзы», «жилище которого в пупе земли» и который является господином четырех сторон света (*nauhuo tecutli*). В каждом из четырех районов земли стоят по два бога-хранителя<sup>57</sup>».

3.5. Описанные представления до сих пор сохраняются у многих племен и народов как Северной Америки, так и край-

---

<sup>56</sup> «Codex Fejervary Mayer» von E. Seler, Berlin, 1901, Bd. 1. Согласно представлениям древних майя, стражи сторон света — боги дождя Чакй также соотнесены с мировыми деревьями, которые стоят по четырем углам мира на Востоке, Севере, Западе и Юге и соответственно называются Красное, Белое, Черное и Желтое. В центре мира находится Зеленое дерево и богиня Иш Таб (Диего де Ланда, Ук. соч., стр. 53). См. также Р. В. Кинжалов, Культура древних майя, Л., 1971, стр. 279. О других системах классификационных соответствий рассматриваемого типа см. также: W. Dapfel, Mexico, I, стр. 24. Следует обратить внимание на тот весьма любопытный факт, что в состав имен богов четырех сторон света в древнем Китае и древней Мексике входил иероглиф, обозначающий цвет, ср. с представлением древних египтян о том, что в имени заключена часть сущности человека или божества (см.: Э. Матье, Древнеегипетские мифы, стр. 143). Роль четырех стражей света-богов дождя Чаков (или Бакабов) в мифологии древней Центральной Америки можно сравнить с ролью четырех богов-стражей света в обряде вызывания дождя (перахере) на Цейлоне (см. выше).

<sup>57</sup> E. Seler, Der Weltbild der alten Mexikaner, — «Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde», Graz, 1960—1966, Bd. IV, S. 16. Возможно, о богах или духах-хранителях сторон света идет речь и в тексте «Проризание Вельвы» Старшей Эдды, где среди слепленных богами из глины карликов названы Нордри и Судри, Аустри и Вестри (т. е. «северный», «южный», «восточный» и «западный», — см. «Старшая Эдда», пер. А. И. Корсуна, М.—Л. 1963, стр. 10, см. также стр. 216, прим. 19). Название 'пуп земли' встречается также в тексте гурманче (Африка), описывающем четырехчленную модель мира — колебасу (см. сн. 1).

него Юга. У арауканцев они занимают определенное место в ритуалах, в частности, в ритуале посвящения шаманки. Церемония начинается с того, что шаманку, в течение четырех дней переживавшую определенное психическое состояние, четыре человека, одетые в одежды цвета радуги и изображающие богов-хранителей сторон света, одевают в такие же одежды и ведут к четырем сторонам света — Востоку, Северу, Западу и Югу<sup>58</sup>. Об индейцах Северной Америки Леви-Брюль писал: «Почти у всех индейцев «краснокожих» четыре и кратные ему числа имели священный смысл, так как они относились специально к четырем странам света и к дующим с этих сторон ветрам, причем знаком или символом, употреблявшимся для числа четыре, был греческий равноконечный крест...»

В североамериканской мифологии страны света и их божества — покровители характеризуются теми же рядами соответствий (см. выше), частью которых они сами являются. Например, у дакотов земля связана с Севером и синим цветом, огонь — с Востоком и красным цветом, ветер с Югом и черным цветом, вода — с Западом и желтым цветом.

В священных формулах широки духи Востока, Юга, Запада, Севера являются соответственно красным, белым, черным и синим<sup>59</sup>. Каждый цвет имеет и символический смысл: красный — силы (войны), белый — мира, черный — смерти, синий — поражения.

4.1. Следует заметить, что в космографических представлениях индейских племен Северной Америки весьма распространено мифологическое представление о духах-ветрах сторон света, имеющее широкие параллели у других народов мира<sup>60</sup>. Четыре или восемь ветров неба часто выступают как персонафицированные существа с именем, при этом в большом числе случаев они выражаются не с помощью антропоморфных и зооморфных символов. Так, у дакотов символ земли — квадрат или четырехугольник с четырьмя остриями на каждой вершине угла — истолковывается как символ земли с четырьмя ветрами. Четыре ветра и четыре стороны света символизируют также и крест с прямыми или косыми углами. У сиуксов бог-творец Такусканскан живет в четырех ветрах и четыре черных духа

---

<sup>58</sup> A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amerique du Sud*, Paris, 1967, p. 186.

<sup>59</sup> Л. Леви-Брюль, *Первобытное мышление*, М., 1930, стр. 138, 105—106.

<sup>60</sup> Ср., в частности, с «ветрами восьми сторон света» в древнем Китае (Юань Кэ, *Ук. соч.*, стр. 92), см. также о современных цейлонских церемониях врачевания, где участвуют духи четырех ветров (P. Wirz, *Op. cit.*, S. 77).

ночи исполняют его приказания<sup>61</sup>. У четырех ветров, которые хозяйничают в четырех сторонах света, есть четыре бога грома (черный, желтый, багряный и синий) или, вернее, четыре формы одного бога (см. также выше). Они живут на краю света, на высокой горе. Жилище их открывается на четыре стороны земли, и у каждого входа поставлен часовой: на востоке стоит бабочка, на западе — медведь, на севере — олень, на юге — бобр<sup>62</sup>. Кассирер (в связи с примером богов четырех сторон света у Чора)<sup>63</sup> говорит об универсальности концепции сторон света в примитивных космогониях, где направление (сторона света) часто предстает в виде образа. Эта мысль может быть проиллюстрирована, кроме всех приведенных фактов, весьма примечательным древним ассирийским текстом, посвященным строительству и освящению «высокой комнаты» (аккадск. *Sahuru*

со значением «обсерватория») на верху зиккурата: «... образ (?) Южного ветра, стоявшего перед Эа ..., образ (?) Восточного ветра, стоявшего перед Энлилем ..., образ (?) Северного ветра, стоявшего перед Ададом и Нинуртой ..., образ Западного ветра, стоявшего перед Ану, образ (?) Горы и Тигра, стоявшего перед Энлилем ..., образ (?) верхнего моря — западного, стоявшего перед Шамашем, образ (?) нижнего моря — восточного, стоявшего перед Эа ..., образ (?) Ефрата, стоявшего перед Шамашем, образ (?) стены и пустыни, стоявшей перед Иштар»<sup>64</sup>. Того же характера древнеегипетский текст, содержащий заклинания к ветрам четырех сторон света. «Да будет приветствие вам, четверем ветрам неба, быкам неба, вам по именам *Ntr nht.j* ...». В этом же тексте заклинания, который, согласно древнеегипетским представлениям, должен был охватить весь мир, говорится: «... Я целую Восточный ветер в локон, я хватаю Северный ветер за косу, я хватаю Западный ветер за висок, я окружаю это небо с четырех углов, я хватаю Южный ветер за висок» (Тб. 70,2 и след.)<sup>65</sup>.

4.2. Упомянутое выше выражение богов-стражей света с помощью зооморфных символов характерно для многих народов

<sup>61</sup> Ср. с 48-ю громами, противопоставляемыми мифическим змеям у алгонкинцев, также распределенным по четырем сторонам света (по 12 на каждую), см.: C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962, pp. 31—32.

<sup>62</sup> Л. Левин-Брюль, Ук. соч., стр. 139, 141—142.

<sup>63</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2 Teil. Das mythische Denken, Berlin, 1925, S. 124—125.

<sup>64</sup> J. Nougayrol, *Les quatre vents*, — «Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale», Paris, 1966, vol. LX, N 1, pp. 72—74.

<sup>65</sup> S. Morgenstern, *Op. cit.*, p. 86. О четырех ветрах неба в древнем Египте, см. также: H. Kees, *Totenglauben* ..., стр. 275, 286. См. также о четырех ветрах у йоруба, где они соотносятся с четырьмя богами сторон света и с четырьмя земными правителями (R. E. Dennett, *Nigerian Studies, the Religion and Political System of the Yoruba*, London, 1968 (1-е изд. 1910 г.)).

мира. У индейцев Северной Америки его можно обнаружить не только в мифологии названных уже сиуксов, но в равной мере и в мифах других североамериканских племен. Так, у навахов все боги, выступающие четверками, распределены по четырем сторонам света и окрашены в цвета соответствующих направлений. Эти боги представляют собой четырех медведей, четырех дикообразов, четырех белок, четырех птиц-молний и т. п.<sup>66</sup>. Животные боги, обитающие в четырех точках — сторонах света, каждая из которых также имеет свой цвет, есть и в мифологии племени чироков<sup>67</sup>. У виннебаго в церемониях клана медведя совершаются жертвоприношения четырем медведям — предкам. Во время медвежьего праздника сооружается земляной холм, который должен представлять собой медвежью берлогу; четыре конца креста изображают входы в нее, а четыре линии, идущие к центру, олицетворяют пути, по которым медведь путешествует, когда выслеживает человека<sup>68</sup>.

В мифе оджибве говорится, что бог творец Манабуш создал четырех могущественных птиц и расставил их по четырем углам земли для охраны вновь созданных людей от злого духа<sup>69</sup>. Миф о четырех птицах-стражах сторон света можно сопоставить с изображением мирового четырехчленного существа — птицы (с одним телом и четырьмя головами) хоупузлльской культуры на медной пластинке из города Маунд, Охайо<sup>70</sup>.

В мифах инков, киче, качике и других народов Центральной Америки многократно встречаются четыре животных, соотносимые с четырьмя направлениями небес<sup>71</sup>. В этих животных, которых можно видеть также и на рисунках рукописей древних майя, усматривают четырех животных — разрушителей мира, соответствующих четырем зверям Апокалипсиса<sup>72</sup>. С последними могут быть сопоставлены также четыре сакральные животные (слон, леопард, носорог и буйвол) у африканского племени Ланго, с которыми соотнесена каждая из четырех групп племени, участвующая в танцах во время обряда вызывания дождя, а также описанные ниже четыре зверя по сторонам рогатого божества на амулете из Мохенджо-Даро<sup>73</sup>.

<sup>66</sup> Л. Леви-Брюль, Ук. соч., стр. 138.

<sup>67</sup> Там же, стр. 179.

<sup>68</sup> А. М. Носарт, *Kings and Councillors*, Cairo, 1936, pp. 50, 220.

<sup>69</sup> А. М. Золотарев, *Родовой строй и первобытная мифология*, стр. 154.

<sup>70</sup> G. R. Willey, *An Introduction to American Archaeology*, vol. I, N. Y., 1966, Fig. 5—24.

<sup>71</sup> *Märchen der Azteken und Inkaperuaner Maya und Muisca*, Ss. 6, 7, 9, 12, 22, 34, 44, 49, 128, 133, 208, 311.

<sup>72</sup> Там же, S. 357.

<sup>73</sup> А. М. Носарт, *Kings and Councillors*, pp. 250—251, а также p. 54. О системах различных соответствий богов, сторон света, цветов, растений и т. д. у разных народов древней Центральной Америки, см.: Th. W. Dapzel, *Mexico*, I, S. 24; Диего де Ланда, *Сообщение о делах в Юкатане*, стр. 53; М. Леон-Партилья, *Философия нагуа*, стр. 140.

4.3. Древнеиндийские тексты содержат также представление о стражах четырех или восьми сторон света, представляющих одну группу зооморфных мифологических существ. Самым распространенным является представление о четырех (или восьми) змиях — нагах или группах нагов, а также равнозначных им нагах — слонах-стражах мира. Связь демонов — змиев — нагов со сторонами света обнаруживается в ранних источниках. В гимнах Атхарваведы содержатся хвалы сторонам света, представленным группами богов *dikpāla* 'хранителями вселенной'. В этих гимнах трудно выделить строго фиксированную группу из четырех или восьми локапал, однако в них отчетливо обнаруживается представление о правителях сторон света (*adhipati*) и их помощниках (*raksitar*) — змиях — нагах (AV, III, 26, 27; Taittirīya-Samhitā, V, 5, 10) <sup>74</sup>.

В ранних буддийских заклинательных текстах (Vinaya Piṭaka, vol. II, Cūlavagga, v. 6) содержатся описания заклинательной церемонии *paritta*, носящей космологический характер, во время которой произносятся заклинания, обращенные к четырем группам змиев — нагов — *ahirājakulāni* — стражам сторон света (всего мира) <sup>75</sup>. Аналогичное представление о змиях — нагах — хранителях сторон света представлено древним непальским ритуалом вызывания дождя, сохраняющимся до сегодняшнего дня (*nāga* — *sādhana*). Во время этого ритуала заклинания обращены к девяти великим нагам, располагающимся в восьми лепестках лотоса (девятый — в центре), символизирующего вселенную <sup>76</sup>.

Аналогичным образом в Матсья Пуране (Matsya Purāṇa, CXXV, 18, 19) в качестве зооморфных локапал выступают четыре слона — нага — стража мира — *diggaja*, располагающиеся по четырем сторонам мировой горы <sup>77</sup>. Согласно текстам Махабхараты (Mhbh, Anuśāna — parvan, CXXXII), четыре слона — стража мира (*diṇ* — *nāga*) являются кариатидами вселенной, они держат на себе землю и живут в подземном царстве нагов *nāgaloka*. Эти слоны могут быть священными животными богов — локапал: Индры, Ямы, Варуны и Куберы <sup>78</sup>.

<sup>74</sup> См.: E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Strassburg, 1915, pp. 149 и след.

<sup>75</sup> Ср. гипотезу Ф. Фогеля о происхождении буддийского представления о четырех хранителях мира из представления о четырех нагах (или группах нагов) — стражей света: Ph. Vogel, *Indian Serpent Lore*, London, 1926, p. 213, 9.

<sup>76</sup> Sylvain Lévi, *Le Népal*, Paris, 1905, vol. I, p. 322 и след.

<sup>77</sup> См. O. Viennot, *Le culte...*, p. 154.

<sup>78</sup> Wörterbuch der Mythologie, Hrsg. von H. W. Haussig, Stuttgart, 1966, Abt. I, Lf. 8, S. 70; H. Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, N. Y., 1947, p. 26.



Отражением описываемого представления о зооморфных локалах — стражах мира одного вида может быть и миф Рамаяны, где обезьяны делятся на четыре группы, каждая из которых в поисках Ситы должна обыскать одну из сторон света<sup>79</sup>.

Аналогичным можно считать мифологическое представление древних египтян о четырех быках, которых в своем четверном существе воплощал бог — творец Хнум, изображавшийся с четырьмя лицами. Эти четыре быка представляли соответственно богов Ра, олицетворявшего небо, Геба — землю, Шу — воздух, Осириса — подземный мир<sup>80</sup>.

5.1. Для объяснения описываемого круга символов существенно заметить, что, согласно древнеиндийской концепции, на животных, соотнесенных со сторонами света (скр. *vāhana*)<sup>81</sup>, ездят боги, в частности, боги — хранители четырех сторон света. В иконографии и других памятниках изобразительного искусства боги и их животные — ваханы могут появляться вместе, однако для выражения идеи часто оказывается достаточным и изображения одного животного, являющегося символом божества или с этим божеством отождествляемого.

Наиболее раннее соотношение, видимо, можно видеть в такой метонимической взаимосвязи между богом и животным, когда бог еще не превращается в животное, но входит в него<sup>82</sup>. Это явление, характерное для многих древних культурных традиций, имеет весьма широкое распространение в Индии. Здесь существуют различные системы, в которых при наличии соотношения определенных божеств и соответствующих им животных или птиц — вахан с какой-либо из основных или промежуточных сторон света, в качестве символов этих сторон света и их богов-охранителей, как правило, изображаются только их ваханы.

Следует заметить, что в наиболее архаичных системах классификаций можно видеть соответствие *сторона света — живот-*

<sup>79</sup> См.: W. Ruben, Studien zur Textgeschichte des Rāmāyana, Stuttgart, 1936, S. 233.

<sup>80</sup> H. Kees, Der Götterglaube ..., S. 438.

<sup>81</sup> Скр. *vāhana* восходит к древнему индоевропейскому названию повозки (нем. Wagen и т. д.). В индоиранских языках это название обозначало 'круглый стадион, на котором тренировали лошадей' (впрягавшихся в боевые колесницы) — месопотамское арийское *uašanna*. В переносном смысле это же название обозначало 'круг зодиака' (согдийское *wzn*). Таким образом, можно думать, что и древнеиндийское слово в дописьменный период обозначало не только повозку (как происшедшие от него слова более поздних индоарийских языков, см. словарь в кн.: Е. С. Семякина, История буддизма на Цейлоне, М., 1969, стр. 209), но и круг, в частности, небосвода, по которому на повозке ездили люди или боги.

<sup>82</sup> C. Lévi-Strauss, Le totémisme aujourd'hui, pp. 37—38. Ср. формулировку Л. Леви-Брюля о сопричастности сторон света, мифологических животных и т. п., см.: Л. Леви-Брюль, Ук. соч., стр. 65, 89, 188.

ное<sup>83</sup>, в других системах выделяется аналогичное соответствие *сторона света — божество* (не зооморфное). Соотнесение же со сторонами света божества на животном можно считать позднейшим наложением друг на друга этих двух типов соответствий. Однако представление о животных, на которых по небу передвигаются боги, также весьма архаичного типа. Оно может быть обнаружено во многих странах Древнего Востока.

5.2. В Индии традиция соотнесения определенного божества и соответствующего ему животного или птицы (ваханы) с какой-либо из основных или промежуточных сторон света обнаруживается уже при рассмотрении печатей и амулетов из Мохенджо Даро. Здесь, как и во многих более поздних индийских системах, в качестве символов сторон света и их богов изображаются, как правило, только животные. На печатях и амулетах Мохенджо Даро, кроме известных одиночных изображений животных (крокодил, слон, бык, буйвол, носорог, тигр, заяц, зебу)<sup>84</sup>, встречаются группы животных, идущих вереницей друг за другом (политерионы), причем группы состоят из четырех или пяти животных (например, группа: слон, тигр, носорог, буйвол или тигр, слон, тур, бык, скорпион)<sup>85</sup>. Весьма примечательна в этой связи печать, на которой в центре изображен скорпион (или рыба), по сторонам от которого расположены четыре разных животных, одно из которых, по всей вероятности, слон, другое — лошадь<sup>86</sup>. Эти животные и животные политерионов, по всей вероятности, символизируют основные и промежуточные стороны света; устанавливается предположительная связь их с определенными направлениями: так, слон связан только с востоком, тур, в позднейшей традиции замененный лошастью (которая в индуизме соотнесена с солнцем или с солнечной колесницей)<sup>87</sup>, связывается с юго-западом, тигр, позднее замененный львом, — с севером, носорог, по-видимому, соответствует за-

---

<sup>83</sup> Древность рядов зооморфных символов подтверждается наличием четырех животных (мамонт, бизон, носорог, лошадь) уже в памятниках палеолитического искусства, в которых их изображения особенно характерны для центральной части стены в залах (зона V), — см.: A. Leroi-Gourhan. *Les religions de la préhistoire (paléolithique)*, Paris, 1964, p. 95 и след. См. сравнение этих данных с копытными у мирового дерева, предложенное в статье: В. Н. Топоров, Мировое дерево. Опыт семиотического анализа (в печати).

<sup>84</sup> J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization (Excavations Between the Years 1922—1927)*, London, 1931, vol. III, tabl. CIV, 38; CX, 321; CXI, 337, 342, 361; CXII, 369; CXVII, 4, 5.

<sup>85</sup> Б. Я. Волчек, Изображения на объектах с протоиндейскими надписями, — в кн. «Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов», М., 1965, стр. 57.

<sup>86</sup> H. Mode, *Das Frühe Indien*, Weimar, 1960 (*Grosse Kulturen der Frühzeit*), Taf. 72 (oben).

<sup>87</sup> *Wörterbuch der Mythologie*, Hrsg. von H. W. Haussig, Abt. I, Die Alten Kulturvölker, Lf. 8, S. 175.

паду<sup>88</sup>. На одной из печатей Мохенджо-Даро вокруг сидящего трехликого (или четырехликого) божества, бога-повелителя четырех сторон света, владыки мира (рассматриваемого как прототип Шивы) стоят четыре животные: слон, носорог, тигр, буйвол<sup>89</sup>. Причем слон, расположенный вверху слева, может быть соотношен с востоком, носорог — вверху справа — с западом, тигр — внизу слева — с севером, буйвол — внизу справа — с югом.

5.3. Ранняя индийская брахманистская система, в которой восьми богам сторон света соответствуют ваханы, засвидетельствована в пуранах. Здесь с востоком соотносится слон, с западом — макара, с югом — буйвол, с юго-востоком — баран, с юго-западом — лошадь, с северо-западом — лань, с северо-востоком — бык<sup>90</sup>.

На Цейлоне богам индуистского пантеона, соотносимым со сторонами света, также соответствуют определенные ваханы: Брахме — лебедь, Вишну — коршун, Шиве — бык, Парвати — лев, Сканде — павлин, Ганеше — крыса, Бхайраве — собака, Айянару — лошадь, Сурье — ворон<sup>91</sup>. Скульптурное изображение ваханы помещается перед храмом, посвященным какому-либо божеству, и по тому, какое это животное, определяется главное божество храма (перед храмом Шивы устанавливается фигура быка, Ганеши — крыса и т. д.)<sup>92</sup>.

В индийском буддизме существует несколько традиций соотношения богов и животных с направлениями в пространстве. Ваханы группы стражей сторон света *dikpāla* распределяются следующим образом: восток — слон, юг — буйвол, запад — крокодил, север — человек, юго-восток — баран, юго-запад — человек, северо-запад — лань, северо-восток — бык. Пять Дхьяни Будд тантризма (о которых говорилось выше) символизируются парными ваханами: Амитабха — двумя павлинами, Акшобхья — двумя слонами, Амокасидхи — двумя гарудами, Ратнасамбхава — двумя львами, Вайрочана — двумя драконами или грифонами<sup>93</sup>.

Сложным образом, путем соединения антропоморфного образа с соответствующим ему зооморфным, выражаются в тантристских текстах (Нишпаннайчавали Тантре) стражи четырех основных и четырех промежуточных сторон света. Их символами,

<sup>88</sup> Б. Я. Волчек, Изображения на объектах..., стр. 62—63.

<sup>89</sup> E. J. H. Mackay, Further Excavations at Mohenjo-Daro, 1938, N 420.

<sup>90</sup> Б. Я. Волчек, Изображения на объектах..., стр. 59—60.

<sup>91</sup> J. Cartman, Hinduism in Ceylon, p. 83.

<sup>92</sup> J. Cartman, Hinduism in Ceylon, pp. 93, 90—92. Скульптурные изображения богов и соответственно их животных — вахан делаются из пяти разных металлов: золота, серебра, латуни, меди, свинца (там же, стр. 90).

<sup>93</sup> Б. Я. Волчек, Изображения на объектах..., стр. 60.

Бог (Дхьяни Будда)	Сторона света	Животное	Цвет	Орган тела
Вайрочана	Центр	дракон	белый	голова
Акшобхья	восток	слон	голубой	сердце
Ратнасамбхава	юг	лев	желтый	пупок
Амитабха	запад	павлин	красный	рот
Амогхасиддхи	север	гаруда	зеленый	ноги

занимающими определенное место на мандале, являются восемь богинь со звериными и птичьими мордами: богиня востока изображается с мордой лошади, юга — свиньи, запада — собаки, севера — льва; богини четырех промежуточных направлений с головами вороны, совы, гаруды, грифа<sup>95</sup>.

5.4. Символика зооморфных стражей сторон света отчетливо обнаруживается и в структуре сакральных комплексов. Так, на Цейлоне возле вахалкад древних ступ расположены стелы, попарно обращенные к сторонам света. Каждая из пар, соотнесенная с определенным направлением в пространстве, увенчана изображением животных. Памятники материальной культуры и письменные источники выявляют соответствия каждого животного определенной стороне света: востоку соответствует слон, югу — бык, западу — лошадь, северу — лев<sup>96</sup>. Нередко маленькие бронзовые фигурки тех же животных закапывались при закладке по четырем углам сакрального здания<sup>97</sup>. В этих слу-

<sup>94</sup> Sh. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, p. 97.

<sup>95</sup> Б. Я. Волчек, *Изображения на объектах ...*, стр. 61.

<sup>96</sup> См.: B. Rowland, *The Four Beasts, Directorial Symbolism in Ceylon*, — "The Art Quarterly", N. Y., 1956, vol. XVI, N 1, pp. 11—13; M. S. Paranavitana, *Excavations of the Kantaka Chetiya and Mihintale*, — "Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1934, vol. IX", Leiden, 1936, pp. 19—21, pl. VI; H. Mode, *Die buddhistische Plastik auf Ceylon*, Leipzig, 1963, Ss. 24—33, Tfln. 2, 86; D. T. Devendra, *Classical Sinhalese Sculpture c. 300 B. C. to A. D. 1000*, London, 1958, pls. 9, 10, 11, 20, 22, 23 a. o.

<sup>97</sup> "Archaeological Survey of Ceylon. Annual Report". Colombo, 1938, pl. 4; S. Paranavitana, *Stupa in Ceylon*, "Memoirs of the Archaeological Survey of Ceylon", vol. V, London, 1946, pp. 54—55; "Archaeological Survey of Ceylon, Annual Report", Colombo, 1896, pls. XXIII—XXVI. См. о находках фигурок четырех животных из разных металлов под полом храма в Малайе, стены которого строго ориентированы по сторонам света: H. G. Q. Wales, *Recent Malayan Excavations and Some Wider Implications*, — "Journal of the Royal Asiatic Society", London, 1946, pt 3—4, p. 145.

чаях также устанавливаются соотношения определенных животных со сторонами света. Те же животные венчают так называемые «колонны Ашоки» в Сарнатхе, Санчи и т. д.<sup>98</sup>

В этих изображениях легко усматриваются древние ритуально-мифологические символы, в которых существенно сочетание мировых деревьев и зооморфных стражей мира, соотносенных со сторонами света. Те же животные (слон, лошадь, лев, бык), соотносимые с четырьмя сторонами света, в усложненной композиционной форме встречаются на другом виде памятников буддийского изобразительного искусства Цейлона — «лунных камнях» (синг. *sanda-kada-pahana*, скр. *candra-khanda-pāsana*), которые представляют собой каменные полудиски, лежащие у подножий лестниц, ведущих в буддийские святилища. На «лунных камнях», также символизирующих мировое дерево — лотос, эквивалентное вселенной, помещались розетки, цветы и стебли лотоса, а также вереницы названных животных. Композиции последних повторяются четверками<sup>99</sup>.

Наличие на «лунных камнях» и стелах вахалькад животных, связанных со сторонами света, дает основание выявить, как в этих отдельных памятниках, так и во всем комплексе сакральных построек (частью которых они являются) ту же четырехчленную модель вселенной. На Цейлоне при раскопках Виджарамы (к северу от Анурадхапуры) были найдены небольшие бронзовые фигурки богов-охранителей четырех сторон света (*dikpāla, lokapāla*), погребенные под полом четырех вахалькад, ориентированных по четырем сторонам света. Там же были найдены фигурки животных, связанных с этими богами-стражами света. Этот и подобные ему факты свидетельствуют в пользу предположения, что животные на рассмотренных выше памятниках символизируют четыре стороны света<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> См.: V. Smith, *The Monolithic Pillars or Columns of Asoka*, — «Zeitschrift für der Deutsche Morgenlandische Gesellschaft», Halle, 1911, Hft. 2, Ss. 236—237; см. также: J. Marshall, *A Guide to Sanchi*, Calcutta, 1918, pl. X, a, b, pp. 95, 96, 99.

<sup>99</sup> Изображения «лунных камней» см.: H. Mode, *Die buddhistische Plastik...*, Tfln. 34—42. Подробно о символике «лунных камней» см.: M. S. Paranavitana, *The Significance of Sinhalese "Moonstones"*, — «Artibus Asiae», Ascona, 1954, vol. XVII, pt 3/4, pp. 197—232.

<sup>100</sup> См. об этом: «Archaeological Survey of Ceylon, Sixth Progress Report, July to Sept. 1881», by H. C. P. Lell, Colombo, 1894, p. 16; J. Fogel, *Buddhist Art in India, Ceylon and Java*, Oxford, 1936, p. 11; B. Rowland, *The Art and Architecture of India*, London, 1953, pp. 45—46, 216; B. Rowland, *The Four Beast...*, p. 15. В. Смит объясняет наличие четырех животных на барабанах «колонн Ашоки» как символ того, что памятник находится не только под покровительством того животного, которое находится наверху, а всех четырех, т. е. всего мира: V. Smith, *Monolithic Pillars...*, p. 239; V. Smith, *A History of Fine Art in India and Ceylon*, Oxford, 1911, pp. 59—60, 95. Другие факты, доказывающие роль символики четырех сторон света на Цейлоне, рассмотрены в кн.: Е. С. Семяка. История буддизма на Цейлоне.

## ЗАМЕЧАНИЯ О СТРУКТУРЕ ТЕКСТА ДХАММАСАНГАНИ II<sup>1</sup>

А. М. Пятигорский

0. Предмет этого краткого сообщения ограничен по материалу первым разделом буддийского психологического трактата (слово «трактат», разумеется, здесь употребляется условно) Дхаммасангани<sup>2</sup>, а по задаче исследования — несколькими обстоятельствами чисто прагматического свойства, определяющими, на мой взгляд, принципиальную структуру текста раздела.

Как уже об этом было сказано в предыдущем сообщении, в основе структуры первого раздела<sup>3</sup> лежит разделение текста на то, что относится к «дхармам» — состояниям сознания (т. е. перечисление их названий и объясняющих эти названия групп терминов, иначе — наборов ключевых слов), и на то, что относится к «случаям» (*samaya*), в которых эти дхармы фигурируют, как «благие», «не-благие» или «неопределимые» в отношении кармы.

1.0. Я привожу три примера, показывающие весьма четкую сегментацию текста на «дхарму» и «самайю»<sup>4</sup>.

I. «Каковы благие дхармы? — В том случае, (когда) (1) сознание благое, (когда) (2) оно возникло в сфере чувственности, (3) сопровождается радостью, (4) сопряжено со знанием, (5) и имеет (своими) объектами форму, (6) либо звук, либо запах, либо вкус, либо осязаемое, (7) либо дхармы, в этом случае (благие дхармы) суть: «ощущение», «эмоция», «знаковое восприятие», «воление», «сознание», «дискурсивное мышление»...

<sup>1</sup> Предыдущее сообщение см.: «Труды по знаковым системам» IV, Тарту, 1969, стр. 169—172.

<sup>2</sup> Раздел о мыслях (*cittavagga*); *Dhammasaṅgaṇi*, ed. J. Kashyap, Poona, 1960, pp. 18—146.

<sup>3</sup> Этой проблеме в чисто формальном плане посвящена статья В. Н. Топорова «Из наблюдений над структурой некоторых буддийских текстов», в сб. «Материалы по истории и филологии центральной Азии», вып. 3, Улан-Удэ, 1968, стр. 53—58.

<sup>4</sup> Соответственно в тексте Дхаммасангани: 1, § 1, §§ 1; 1, § 1, §§ 3; 3, § 2, §§ 1, §§ 1 (pp. 18, 39, 41).

(далее следует перечисление еще 50-и дхарм) ... и еще другие, не являющиеся формой дхармы, — таковы в этом случае благие дхармы».

IV. «Каковы благие дхармы? — В том случае, (когда) (1) сознание благое, (когда) (2) оно возникло в сфере чувственности, (3) сопровождается радостью (9) не сопряжено со знанием (8) мотивировано предшествующими волевыми актами, (5) и имеет (своими) объектами форму, (6) либо звук, либо запах, либо вкус, либо осязаемое, (7) либо дхармы, в том случае (благие дхармы) суть: «ощущение» ... (и далее, как в предыдущем примере) ...».

ССХХI «Каковы неопределимые дхармы? — В том случае, (когда) (122) ментальный элемент возник, (125) при том, что действие ни благое, ни не-благое, (127) ни (связанное) со зрелой кармой, когда он (10) сопряжен с отстранением (5) и имеет (своими) объектами форму, (6) либо запах, либо вкус, либо осязаемое<sup>5</sup> ... в этом случае (неопределимые дхармы) суть, и т. д.»

1.1. Тогда собственно «случаем» (для первого раздела Дхаммасангани) я буду называть всякий кусок текста, организованный по типу: «Каковы благие (неблагие, неопределимые) дхармы? — В том случае (когда) .... (далее следует описание случая) ... в этом случае (далее следует перечисление дхарм)»<sup>6</sup>. Таких случаев в разделе 230. (Я при этом не считаю здесь отдельными «случаями» повторения внутри «случая» — их имеется несколько десятков). «Случаи» пронумерованы в порядке следования в тексте римскими цифрами.

1.2. Просмотр всех 230-ти «случаев» показал, что каждый «случай» является комплексом единиц описания, которые я называю элементами. При рассмотрении всех «случаев» в порядке встречаемости в тексте раздела элемент выступает, как тот минимум текста<sup>7</sup>, на который один «случай» отличается от другого. Таких элементов имеется около 130. В составе различных «случаев» насчитывается от 6-ти до 20-ти эле-

<sup>5</sup> Пронумерованные в скобках эти элементы «случаев» на пали суть: (1) kusalam cittam upannam hoti, (2) kāmāvacaram, (3) somanassa sahaḡatam, (4) nānasampayuttam, (5) rūpārammanam, (6) saddārammanam vā..., (7) dhammārammanam vā...; (17) nāṇa vipayuttam, (8) saṇṅkhārena; (9) upekkhāsahagatam, (122) manodhātu upannam hoti, (125) kiriyaṇeva kusalā nākusalā, (127) na ca kammavipākā.

<sup>6</sup> Соотв. на пали: katame dhammā kusalā (akusalā, avyākata)? yasmin samaye ... tasmin samaye ... Несобственно же «случаи» представляют собой куски текста, организованные по типу: «Каковы же в этом случае суть...?», «Еще же в этом случае есть...»; напр. katame tasmin samaye phasso hoti? — ye tasmin samaye phasso phusanā..., либо: tasmin kho paṇa samaye cattāro khandhā honti, ... (I, § 1, §§ 5, p. 42). Сейчас я их не рассматриваю, как относящиеся по преимуществу к дхармам.

<sup>7</sup> Или, может быть, точнее — минимум терминов, в смысле 1.3.

ментов. Все элементы пронумерованы арабскими цифрами в порядке встречаемости в «случаях» текста. Три наши примера могут быть обозначены как наборы номеров элементов: I — (1, 2, 3, 4, 5, 6); IV — (1, 2, 7, 8, 4, 5, 6); CCXXI — (122, 125, 127, 9, 4, 5).

1.3. Слова, из которых состоят элементы «случаев», я называю «терминами элементов случаев». Я предполагаю, что все эти слова в контексте элементов имеют специальный технический смысл (даже такие, как *urannam hoti* — в элементах I и 122). Это означает, прежде всего, что одно и то же слово может иметь различный смысл, в зависимости от того, фигурирует ли оно как название дхармы, или — в контексте элемента (например, слово *cittam* — «сознание» — в названии пятой дхармы, или — в элементе 1)<sup>8</sup>.

2. Но дихотомия «дхарма — случай» (*dhamma — samaya*) представляется мне и центральным содержательно-прагматическим разграничением в разделе, ибо именно в смысле этого разграничения оба эти понятия обнаруживают конкретное психологическое и не-психологическое содержание.

Одно и то же слово (термин), фигурируя в элементе «случая», реально обозначает конкретные психические состояния (факты, феномены, процессы) и, таким образом, здесь слову-термину соответствует значение. В названии же дхармы оно выступает как чисто условное (символическое) обозначение необозначаемого (т. е. здесь отсутствует реальная семантическая связь).

И если принять ставший традиционным перевод слова «дхарма», как «состояние сознания», то «сознание» здесь будет выступать, как неопишуемая (только символически обозначаемая) рефлексивная процедура высшего ранга, по отношению к которой все психические явления «случаев» выступают как описуемые. Я полагаю, что проблема дихотомии «сознание-психика» — одна из главных проблем буддийской метафизики — мо-

---

<sup>8</sup> Сейчас я специально не буду останавливаться на факте различия смыслов одного и того же слова термина в обозначениях различных дхарм, факте, который буквально «заставил» А. Баро переводить слово «дхарма» (в контексте «благая», «неблагая» и «неопределимая») как «вещь» (*chose*), см. *Dhammasaṅgārī, traduction annotée par André Bareau, Paris, 1951.*

<sup>9</sup> См. в этой связи интереснейшую статью Шве-Зан-Аунга, суммирующую взгляды Лэди: *Shwe Zan Aung, The Buddhist Philosophy of the Real (Introductory Remarks), — "Journal of the Burma Research Society", vol. VII, Rangoon, 1917, part 1, p. 8.* Представляется также возможным характеризовать эту дихотомию, как оппозицию «фактуальное-фактическое», введенную Ван Зейстом. См.: *H. G. A. van Zeyst, "Ariya-Sacca", Encyclopaedia of Buddhism, vol. II, Ceylon, 1966, pp. 84—88.* Однако, содержательность этой дихотомии становится очевидной лишь при введении третьей группы состояний, т. н. «ментальных состояний» (здесь обозначенных «ключевыми словами» дхарм), о которых пойдет речь в заключительном сообщении.



жет найти свое схематическое, предварительное разрешение в дихотомии «дхарма-самаяя».

3. Сами-же «случай» в смысле этой дихотомии могут рассматриваться как описания психической жизни обыкновенного человека, и йога. Но, в известном смысле, и, очевидно, в контексте раздела и трактата в целом, всякая психическая жизнь может быть описана как определенный уровень (низший, нулевой?) йоги. Тогда каждый «случай» будет выступать, как некоторый самозамкнутый психический акт, соотносимый с определенным уровнем дхьяны-самадхи<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Мне думается, что каждый «случай» первого раздела Дхаммасангани может интерпретироваться как этос (*ethos*) — некоторая исходная единица поведения, в том смысле, в каком это слово употреблялось Миллем, Виндельбантом, а затем, в применении к древнеиндийским обрядам, и Штенцлером. См. H. St. Mill, *System of Logic*, London, 1843, Book VI, ch. V, sec. 4; W. Windelbandt, *Geschichte und Naturwissenschaft*, B., 1904; A. Fr. Stenzler, *Über die Sitte*, — «*Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*», Bd. IV, 1865, No 1, ss. 149—163. Поэтому почти невозможно трактовать и нирвану в чисто психологическом смысле, как это делает Йоханссон. См.: R. E. A. Johansson, *The Psychology of Nirvana*, L., 1969.

## К БУДДИЙСКОЙ ПЕРСОНОЛОГИИ (Бодхисаттва в Аштасахасрике Праджняпарамите)

Л. Мяль

Бодхисаттва принадлежит к основным понятиям буддизма в течение всей его истории. Но только в махаяне это понятие приобрело такое широкое значение, что синонимом махаяны стал термин «*путь бодхисаттвы*» (bodhisattvayāna). Поздний буддизм выработал сложную схоластическую теорию бодхисаттвы, которая нашла выражение в произведениях столь крупных мыслителей как Асанга, Шантидева, Чандракирти и т. д.

К сожалению, схоластическое мышление позднего буддизма имело столь сильное влияние, что и в современной буддологии все проблемы, связанные с этим понятием, принято рассматривать именно с этой точки зрения<sup>1</sup>. Тем не менее, концепция бодхисаттвы даже в махаяне не была единой. Образ, идеал бодхисаттвы разрабатывался в разных школах и в разных произведениях по-разному и имел долгую историю развития. В этом смысле анализ столь древнего и важного источника как Аштасахасрика Праджняпарамита (АП) имеет первостепенное значение.<sup>2</sup>

Бодхисаттва принадлежит к понятиям, которые находят в АП свое определение. В этом смысле его можно считать чисто праджняпарамитским термином (например, в отличие от *дхармы*, которая не определяется в АП). Это определение приводится уже в первой главе, что может служить косвенным указанием на первостепенную важность этого термина:

«Значение слова «бодхисаттва», о Субхути, — не есть значение. Почему так? Так как, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва учится в непривязанности всех дхарм. Так как, о Субхути, бодхисаттва-махасаттва понимает в непривязанности наивысшее совершенное просветление в том смысле, что он постигает (смысл) всех дхарм. В смысле просветления говорят «бодхисаттва-махасаттва»<sup>3</sup>.

Заметим, что определение бодхисаттвы (здесь не обращаем внимания на диалектический прием авторов АП: всякое определение есть в общем-то не-определение) не заключает в себе на-

меков на сострадательный или божественный характер бодхисаттвы, чего можно было бы ожидать по определениям позднего буддизма.

Понятие бодхисаттва имеет в АП два значения, широкое и узкое. Во-первых, — бодхисаттва есть существо, стремящееся к изменению своего психического статуса. В этом значении ему противопоставляется только термин *обыкновенный человек* (prthagjana), который обозначает людей, не стремящихся к изменению своего психического статуса.

АП, как и многие другие махаянские источники, различает три пути, три основных способа достижения изменения своей психики: *путь шраваков* (śrāvakayāna), *путь пратьекабудд* (pratyekabuddhayāna) и *махаяна* — «великий путь» (mahāyāna).

Для синхронного изложения этих *путей* (yāna) используется параллельная иерархия, основанная на понятии *уровень* (bhūmi): *уровень шраваков* (śrāvakabhūmi), *уровень пратьекабудд* (pratyekabuddhabhūmi) и *уровень будд* (buddhabhūmi)<sup>4</sup>. Все перечисленные уровни противопоставляются *уровню обыкновенного человека* (prthagjanabhūmi), который не имеет соответствия в иерархии путей<sup>5</sup>.

Таким образом, бодхисаттва в его первом значении, это человек, который характеризуется как находящийся на одном из трех вышеизложенных путей. Это значит, что персонология АП включает в себя три основных типа бодхисаттв: *бодхисаттва, принадлежащий к пути шраваков* (śrāvakayānika bodhisattva), *бодхисаттва, принадлежащий к пути пратьекабудд* (pratyekabuddhayānika bodhisattva) и *бодхисаттва, принадлежащий к махаяне* (mahāyānika bodhisattva)<sup>6</sup>.

В большинстве случаев śrāvakayānika bodhisattva обозначается лишь термином śrāvaka. Наивысшее состояние *шраваки* — arhattva<sup>7</sup> или śrāvakatva<sup>8</sup>. Pratyekabuddhayānika bodhisattva имеет соответственно вид pratyekabuddha. Наивысшее состояние *пратьекабудды* — pratyekabodhi<sup>9</sup> или pratyekabodhatva<sup>10</sup>.

Mahāyānika bodhisattva противопоставляется первым двум терминам. Таким образом они получают возможность сливаться в единую формулу śrāvaka-pratyekabuddha<sup>11</sup>. Mahāyānika bodhisattva описывается в АП как основной тип бодхисаттвы (= второе значение бодхисаттвы). Но это не значит, что śrāvakayānika bodhisattva и pratyekabuddhayānika bodhisattva рассматриваются как нечто внебуддийское. Наоборот, по признанию АП они имеют свое авторитетное учение, восходящее, как и учение Праджняпарамиты, к самому Гаутаму<sup>12</sup>.

Отличающей чертой *шраваков* и *пратьекабудд* считается их стремление к спасению только самого себя. В АП это изложено так:

«Бодхисаттва-махасаттва, о Субхути, не должен так учиться, как учатся лица, принадлежащие к пути шраваков или к пути пратьекабудд. Как учатся лица, принадлежащие к пути шраваков или пратьекабудд? Они думают так: «Мы успокаиваем только самого себя, мы усмиряем только самого себя, мы доводим до полной нирваны только самого себя». Тогда, имея в виду успокоение, смирение и полную нирвану самого себя, они направляют свои усилия на возвращение благих корней (kuśalamūla)». <sup>13</sup>

Бодхисаттва, который выбрал путь махаяны, одновременно должен выработать в себе и качества, которые внешнему наблюдателю должны казаться подобными *качествам шраваки* (śrāvaka-guṇa), по-видимому, для того, чтобы внешний (небуддийский) наблюдатель не мог провести границу между различными персонологическими типами буддийской лизииологии.

Но и сам mahāyānika bodhisattva не может быть уверен, что он преодолел уровни *шраваков* и *пратьекабудд* полностью. Такая уверенность достигается только постепенным приобретением *искусности в средствах* (upāyakaūśalya) и пониманием Праджняпарамиты.

Термин *пратьекабудда* встречается в АП довольно редко и не обогащает наши знания в этой мало изученной отрасли буддологии. Но лица, определяющиеся термином *шравака*, имеют в АП положительное значение. Это выражается в том, что термин *шравака* хотя и не является существенным элементом в лизииологическом пространстве АП (т. е. *шраваки* не могут по АП достигать своей цели — освобождения только самого себя), лица, обозначающиеся этим термином, имеют определенную функцию, поддерживая стремления *бодхисаттвы-махасаттвы*. Они призваны помогать *бодхисаттве-махасаттве* в достижении его цели, передавая ему свои знания, имея способность понимать (но не достигать) *наивысшее совершенное просветление* (anuttarā saṃyaksambodhi). <sup>14</sup>

Эта идея выражается в композиции самого текста АП. Все основные говорящие лица (кроме Бхагавата, т. е. Будды) — *шраваки*: Субхути, Шарипутра, Ананда, Пурна и т. д. Анализ их взаимоотношений и различий их взглядов был бы чрезвычайно интересен в смысле реконструкции позиции хинаянистов в начале нашей эры <sup>15</sup>.

Второе основное значение понятия бодхисаттва, — это человек, который выбрал путь махаяны. Бодхисаттва в этом значении имеет несколько подтипов: bodhisattvayānika pudgala, bodhisattva и bodhisattva mahasattva.

bodhisattvayānika pudgala и bodhisattva встречаются в АП лишь несколько раз, в основном в ситуациях, где *бодхисаттва* отказывается от Праджняпарамиты и стремится читать тексты хинаянистов <sup>16</sup>. Термин bodhisattva встречается в некоторых ситуациях и в позитивном смысле <sup>17</sup>.

Основной термин в структуре праджняпарамитского понимания бодхисаттвы — это bodhisattva mahāsattva. В европейской

буддологии mahāsattva обычно переводят просто как эпитет *бодхисаттвы* — «великосущный» или «великое существо»<sup>18</sup>, и таким образом bodhisattva mahāsattva не рассматривается как особый подтип бодхисаттвы. Но уже комментатор АП Харибхадра (9 век) объясняет терминологичность слова mahāsattva так:

śrāvakā api syūr-evam ty-āha — mahāsattva iti (шраваки тоже считались бы «бодхисаттвами», поэтому сказано «махасаттва»<sup>19</sup>.

В самом АП приводится три определения термина mahāsattva. Первый принадлежит Бхагавату, второй — Шарипутра, третий — Субхути.

I «Он поможет достигнуть большому собранию существ, большому скоплению существ наивысшее, — поэтому говорят «бодхисаттва-махасаттва»<sup>20</sup>.

II «Он провозглашает дхарму в целях уничтожения великого заблуждения о существовании души, великого заблуждения о существовании жизни, великого заблуждения о существовании становления, великого заблуждения о существовании нестановления, великого заблуждения о существовании уничтожения, великого заблуждения о существовании вечности, великого заблуждения о существовании собственного тела и других заблуждений — поэтому говорят «бодхисаттва-махасаттва»<sup>21</sup>.

III «Говорят, о Бхагават», «бодхисаттва-махасаттва». Потому, что он остается непривязанным и неокутанным даже в мысли о просветлении, в мысли о всезнании, в мысли, где нет истечения, в неравной мысли, в равной мысли, т. е. в мыслях, которые недоступны всем шравакам и пратьекабuddхам. Почему так? Потому как эта мысль о всезнании есть без истечения, поэтому она неокутана. Так как эта мысль о всезнании — мысль без истечения и неокутана, он и остается в мысли непривязанным и неокутанным. Поэтому обозначают «бодхисаттва-махасаттва»<sup>22</sup>.

Различие в приведенных определениях видно сразу. Эти явно существенные различия имеют глубокий смысл. Точку зрения Бхагавата можно считать чисто махаянистской: здесь говорится только об отношениях между людьми и *бодхисаттвой-махасаттвой*, где *бодхисаттва-махасаттва* субъект, а люди — объект сострадания. Определение Шарипутры — чисто хинаянистское: уничтожение разных dṛṣṭi имеет смысл прежде всего в контексте сутр хинаяны<sup>23</sup>. Существование этого отрывка в АП — вещь довольно загадочная: он не имеет абсолютно никакого отношения к учению Праджняпарамиты и даже к другим высказываниям Шарипутры.

Субхути говорит мысли, которые можно считать чисто праджняпарамитскими (так как там излагается праджняпарамитский аспект зерологической доктрины буддизма)<sup>24</sup>. Но махаяна в собственном смысле (как в отрывке Бхагавата) у Субхути отсутствует. Это и понятно: Субхути представляет в АП *шраваков*; а те способны понимать чрезвычайно тонкие логические конструкции (в том числе и праджняпарамитские), но не способны постичь основной смысл понятия *бодхисаттвы-махасаттвы* в контексте махаяны — помогать людям достигать более высокого состояния.

Конечно, точки зрения Субхути и Бхагавата — это лишь разные аспекты пражняпарамитской концепции *бодхисаттвы-махасаттвы*. Вот как это освещается в тексте АП:

«Наделенный двумя дхармами бодхисаттва-махасаттвы, о Субхути, является трудно достижимым для Мар и похожих на Мар божеств. Какими двумя дхармами? Он не покидает ни одного существа, и он смотрит на все дхармы с точки зрения шуньяты. Наделенный этими двумя дхармами бодхисаттва-махасаттвы, о Субхути, является труднодостижимым для Мар и похожих на Мар божеств»<sup>25</sup>.

Основным эпитетом *бодхисаттвы-махасаттвы* в АП является *совершатель тяжелой работы* (*duṣkara-kāraṇa*)<sup>26</sup>. Этот эпитет встречается при описании обоих аспектов *бодхисаттвы-махасаттвы*, и смысл его не требует никаких сложных комментариев: трудно понимать учение Пражняпарамиты и трудно стать человеком, искренне думающим и заботящимся о благе человечества, и притом конкретно, а не абстрактно<sup>27</sup>. Но АП описывает возможность выполнения такого желания в столь парадоксальном виде, что неподготовленному читателю это неизбежно кажется утверждением невозможности какого-либо прогресса в этом направлении:

«Здесь, о Субхути, бодхисаттва-махасаттвы думает так: «Я должен вести в полную нирвану многие существа. Я должен вести в полную нирвану бесчисленные существа. Но нет тех, кому и нет тех кого вести в полную нирвану\*» Поэтому он ведет эти существа в полную нирвану. Но нет ни одного существа, кто достиг бы полной нирваны и кто вел бы в полную нирвану.»<sup>28</sup>

Градации на уровне *бодхисаттвы-махасаттвы* довольно существенны. В основном, определенное состояние на уровне *бодхисаттвы-махасаттвы* зависит от быстроты усвоения Пражняпарамиты (т. е. от понимания сутр пражняпарамиты)<sup>29</sup>.

По-видимому, находящиеся на самой низкой ступени *бодхисаттвы-махасаттвы* это те, кто не понимают Пражняпарамиту (а *бодхисаттва-махасаттвы* более высокого уровня должен ее понять сразу же, при первом соприкосновении с текстом<sup>30</sup>).

*Бодхисаттва-махасаттвы*, находящийся на низкой ступени развития, имеет определенные эмоции, которые в АП оцениваются как отрицательные: гордость, гордыня, презрение, (*māna*, *atimāna*, *mithyamāna*, *abhimāna*). Именно эти эмоции не позволяют *бодхисаттве-махасаттве* достигнуть самых высоких состояний — *всезнания* (*sarvajñatā*) и *наивысшего совершенного просветления* (*anuttarā samyaksambodhi*)<sup>31</sup>.

Гордость и другие негативные эмоции или свойства образуют тот комплекс у *бодхисаттвы-махасаттвы*, который обозначают термином *загрязненность* (*kleśa*)<sup>32</sup>. АП оценивает *бодхисаттв-махасаттв*, имеющих клеши, явно негативно. Нам будет интересно наблюдать описание социальной роли таких *бодхисаттв-махасаттв*, которое, на мой взгляд, может быть отражением борьбы мнений, имевшей тогда место в общине буддистов.

«Те бодхисаттвы-махасаттвы (которые имеют клеши) получают признание и честь и станут хорошими ораторами. Как хорошие ораторы, они окажут влияние на многих людей»<sup>33</sup>.

Противоречия в буддийской общине того времени проявляются и в отношении АП к проблеме отшельничества. АП описывает как помощников Мары тех, которые требуют от людей отшельничества (*viveka*) в полном смысле этого слова (т. е. отделения от человеческого общества)<sup>34</sup>.

В Индии в течение всей ее истории отшельничество играло важную роль не только в сфере религии (в узком значении этого слова), но и как один из регулирующих механизмов общества. Поэтому АП как будто не выступает против отшельничества. Она (как и в других сходных ситуациях) не выступает против слова, против термина *viveka*. В АП не говорят, что отшельничество дурно или что не следует отделяться от общества. Наоборот — в АП проповедуются идея отшельничества. Однако, при этом говорится, что отшельничество надо правильно понимать. И правильное его понимание — не отделение от общества, а отделение от так называемой *духовной активности* (*manasikāra*) *шраваков* и *пратьекабудд*, а что касается того, живет ли человек в городе или в джунглях, это не имеет никакого отношения к настоящему отшельничеству.<sup>35</sup>

Взаимоотношения *бодхисаттв-махасаттв* с буддами — также объект рассмотрения АП. Они выражаются в термине *vyākaraṇa*, который обычно переводится как предсказывание.<sup>36</sup> Предсказывание совершается каким-либо буддой в момент, когда *бодхисаттва-махасаттва* достиг определенного состояния. После этого *бодхисаттва-махасаттва* называется *vyākṛta bodhisattva mahasattva*.

Состояния *vyākṛta* достигают не все *бодхисаттвы-махасаттвы*, а только те, которые правильно понимают Праджняпарамиту. Это в свою очередь предполагает их пребывание в течение многих жизней на пути махаяны. Такой *бодхисаттва-махасаттва* имеет в АП эпитет *cirayāna-samprasthita* (тот, который уже давно вступил на колесницу)<sup>37</sup>, — этому противопоставляется термин *pavayāna-samprasthita* (тот, который недавно вступил на колесницу)<sup>38</sup>.

Процесс *vyākaraṇa* описывается в АП на примере самого Гаутамы Будды (Бхагавата), которому будда Дипанкара предсказал его будущее:

«В будущем ты станешь татхагатой, архатом, совершенным буддой по имени Шакьямуни»<sup>39</sup>.

Сам Бхагават производит *vyākaraṇa* с Гангадеви Бхагини, которая в будущем должна стать буддой Суварнапушпа (*suvarṇapūṣpa*)<sup>40</sup>.

Выделив *vyākṛta bodhisattva mahasattva* в особый подтип *бодхисаттв-махасаттв*, АП не разрешает проблемы: как *бодхисаттва-махасаттва* сможет узнать о своей принадлежности к

vyākṛta bodhisattva mahāsattva. Это, как и многое другое останется в АП неопределенным, и в этом, как мне кажется, проявляется тенденция АП к *шуньяте*. Так, правильным поведением считается только то, при котором *бодхисаттва-махасаттва* не думает:

«Эта дхарма — предопределена в наивысшее совершенное просветление, эта дхарма будет предопределена в наивысшее совершенное просветление, эта дхарма предопределяется в наивысшее совершенное просветление»<sup>41</sup>.

Следующим подтипом в иерархии *бодхисаттв-махасаттв* можно считать *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* (*бодхисаттва-махасаттва, который не вернется назад*). В каком-то смысле *vyākṛta bodhisattva-mahāsattva* и *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* обозначают как будто бы один и тот же тип бодхисаттв: с одной стороны, АП называет всех *бодхисаттв-махасаттв*, имена которых упоминал Будда, *avinivartanīya bodhisattva-mahāsattva*. Но, с другой стороны, *vyākṛta bodhisattva mahāsattva* может еще оказаться на более низком уровне.

Уровень *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* — наивысшее состояние бодхисаттвы (т. е. предшествующее уровню будды). Интересно отметить, что в некоторых аспектах его сравнивают с уровнем архата (т. е. наивысшим пределом пути *шраваков*). В частности это выражается в одинаковом понимании ими татхаты.<sup>42</sup>

В плане знания (*jñāna*) вообще, *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* описывается достигшим безграничного (*ananta, apraṇta*) знания<sup>43</sup>. Но интересно, что нигде не упоминается что им присуще всезнание (*sarvajñatā*).

По-видимому *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* сам не сознает своего пребывания в этом состоянии. Но (и это очень интересное психологическое наблюдение авторов АП) у них нет сомнения в этом (*vicikitsa, saṃśaya*)<sup>44</sup>. Это значит, что для *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* уже не существует различия между разными уровнями бодхисаттвы. Развитие бодхисаттвы до уровня *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva*, по материалу АП, не означает создания высокоразвитой, но узкоспециализированной личности, наоборот, бодхисаттва превращается во всеобъемлющее существо, которое содержит в себе все персоналогические типы любой классификации.

Глава XVII в АП носит название — *avinivartanīya-akāra-līṅganimitta-parivarta* («Глава об атрибутах, приметах и знаках необращаемости»). На первый взгляд, изложенное там противоречит моему утверждению, что *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* сам не интересуется своим положением. Но подтверждением моей точки зрения может служить вступительный вопрос Субхути в начале главы:

«Каковы атрибуты, о Бхагават, каковы приметы и каковы знаки необразаемого бодхисаттвы-махасаттвы? Как мы сможем узнать — «это необразаемый бодхисаттва-махасаттва».<sup>45</sup>



Из самого этого вопроса становится ясным, что эти атрибуты и т. д. имеют значение только для внешнего наблюдателя, а не для самого *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva*.

Число их довольно велико. Некоторая часть их относится к физическому состоянию бодхисаттвы. *Avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* описывается как совершенно здоровый, без всякой болезни человек.<sup>46</sup> Чрезвычайно интересно, что здесь среди прочих, упоминается и способность *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* к половой жизни.<sup>47</sup>

Отношения *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* с окружающим его миром (людей) представляются очень интересными и сложными. Он человек, который может жить или отшельником или домохозяином<sup>48</sup>. Но все же он — не обыкновенный человек: хотя он и может совершать такие же поступки как *prthagjana*, но его интересы лежат вне сферы интересов *prthagjana*. В XVII главе АП перечисляются объекты внешнего мира, которые не должны интересовать *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva*: царь, вор, войско, война, деревня, город, городище, государство, царство, столица, дух, душа, я, министр, премьер-министр, женщина, мужчина, гермафродит, колесница, парк, сад, монастырь, дворец, злые духи, пища, питье, одежда, украшение, благовоние, гирлянда, помада, дорога, перекресток, улица, рынок, игра, паланкум, семья, песня, актер, танец, повесть, артист, странствующий певец, море, река, остров.<sup>49</sup>

В этой работе я не буду обращать внимания на важность этого списка для науки, изучающей социальную структуру древней Индии. Нас интересует здесь прежде всего то, что в этом списке изложены основные компоненты жизни среднего образованного человека того времени (и, пожалуй, других времен).

Но *avinivartanīya bodhisattva mahāsattva* не интересуется даже «спиритуалистическими» вопросами: он не говорит о Праджняпарамите<sup>50</sup>. Это понятно, так как Праджняпарамита — предмет занятий лишь на определенном уровне пути бодхисаттвы, на уровне *бодхисаттвы-махасаттвы*.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Как, например, в монографии Хар Даяла «Доктрина Бодхисаттвы»: Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine*, London, 1933. См. также: *The Cultural Heritage of India*, vol. I, Calcutta, 1958, p. 510 ff.; L. Joshi, *Studies in the Buddhist Culture of India*, Delhi, 1967, p. 121 ff.

<sup>2</sup> См. D. T. Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism*, ed. by E. Conze, New York, 1968, p. 33.

<sup>3</sup> *Astasāhasrikā Prajñāpāramitā*, With Haribhadra's Commentary Called *Aloka*, ed. by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960, p. 9. (Далее — АР).

<sup>4</sup> См. напр. АР, XVI, p. 159.

<sup>5</sup> Слово *prthagjanapayāna* бессмысленно и не встречается вообще в буддийской литературе.

<sup>6</sup> АР, XVI, p. 159. Синонимами этих терминов можно считать: *личность, принадлежащую к пути шраваков* (*śrāvakayānika pudgala*), *личность, принадлежащую к пути пратьекабудд* (*pratyekabuddhayānika pudgala*) и лич-

ность, принадлежащую к пути бодхисаттв (bodhisattvayānika pudgala). (AP, XXIV, P. 208.)

<sup>7</sup> AP, III, p. 30.

<sup>8</sup> AP, XIV, p. 143.

<sup>9</sup> AP, III, p. 30.

<sup>10</sup> AP, XIV, p. 143.

<sup>11</sup> AP, XIV, p. 143.

<sup>12</sup> AP, XI, p. 116.

<sup>13</sup> AP, XI, p. 115.

<sup>14</sup> AP, V, p. 68.

<sup>15</sup> Эта невероятно интересная задача, по-видимому, не может быть разрешена посредством слишком упрощенной схемы Э. Конзе, по которой, напр. Шарипутра описывается всегда как носитель низкого уровня понимания (См. E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, The Hague, 1960, p. 13.).

<sup>16</sup> AP, XI, p. 115.

<sup>17</sup> Напр. AP, XVI, p. 157.

<sup>18</sup> См. напр. E. Conze, *Buddhist Wisdom Books*, London, 1958, p. 22: "the Bodhisattvas, the great beings".

<sup>19</sup> AP, p. 282.

<sup>20</sup> AP, I, p. 9.

<sup>21</sup> AP, I, pp. 9—10.

<sup>22</sup> AP, I, p. 10.

<sup>23</sup> См. напр. палийскую *ditthi* в Дигха—Никае (I, 31; II, 13, 45), в Мадджима—Никае (I, 40) и т. д.

<sup>24</sup> См. мою статью «Об одном возможном подходе к пониманию *śūnya-vāda*» в сб. "Terminologia Indica" I, Тарту, 1967, стр. 13—24.

<sup>25</sup> AP, XXXVII, pp. 221—222.

<sup>26</sup> См. напр. AP, XV, p. 146, p. 149; XX, p. 185; XXVI, p. 218; XXVII, p. 220 и т. д.

<sup>27</sup> Мы вполне можем переводить *loka* как «человечество», имея в виду, что оно имеет значение «человечество для данной личности», т. е. достижимая для наблюдателя совокупность людей.

<sup>28</sup> AP, I, p. 10.

<sup>29</sup> AP, X, p. 114.

<sup>30</sup> AP, XXI, p. 191.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> AP, XXIV, p. 207.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> AP, XXI, p. 194.

<sup>35</sup> AP, XXI, p. 195.

<sup>36</sup> См. напр. AP, XXIV, p. 208.

<sup>37</sup> AP, X, p. 106.

<sup>38</sup> AP, VIII, p. 67.

<sup>39</sup> AP, XIX, p. 182.

<sup>40</sup> AP, XIX, p. 181.

<sup>41</sup> AP, XVIII, p. 170.

<sup>42</sup> См. AP, XVI, p. 167.

<sup>43</sup> AP? XVIII, p. 170.

<sup>44</sup> AP, XVI, p. 167.

<sup>45</sup> AP, XVII, p. 161.

<sup>46</sup> на *vikalendriya bhavati* (AP, XVII, p. 166).

<sup>47</sup> *puruṣaṣṛṣabha-indriya-samanvayataś-ca bhavati, na-asatpuruṣaḥ*. Э. Конзе переводит это: "He possesses the organs of virile man, not those of an impotent man" (E. Conze, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta, 1957, p. 126.).

<sup>48</sup> AP, XVII, p. 166.

<sup>49</sup> AP, XVII, pp. 166—7.

<sup>50</sup> AP, XVII, p. 164.

## ОБ ОДНОЙ ПАРАЛЛЕЛИ К ГОГОЛЕВСКОМУ ВИЮ

Вяч. В. Иванов

В недавнее время для выяснения истоков гоголевского образа Вия, оставшихся загадочными<sup>1</sup>, были привлечены средства сравнительно-исторической мифологии. В. И. Абаев предположил, что в имени Вия фонетически закономерно отразилось индоевропейское имя бога, соответствующее иранскому *Vayu* (безжалостное божество в одном из гимнов «Авесты»), осетинскому *wæjug* 'ваюг, сказочный великан'<sup>2</sup>. Но сближение двух последних слов наталкивается на почти непреодолимые трудности: «Существует слишком большое различие между сравниваемыми понятиями. С одной стороны, индоиранское божество ветра, «доброе *Vayu*» и «злое *Vayu*», с другой стороны, целый класс «великанов» и «разрушителей»<sup>3</sup>. Индо-иранское и индоевропейское божество ветра лишь в одной из двух своих иранских дуа-

---

<sup>1</sup> См. комментарии В. П. Петрова в кн.: Н. В. Гоголь, Полн. собр. соч., т. 2, М., 1937, стр. 742; там же, а также на стр. 778, см. список предшествующих работ, посвященных этому вопросу. Далее в тексте «Вий» и его рукописные варианты цитируются по этому изданию, страницы указываются в скобках. О загадочности и необъяснимости Вия пишет и Ф. С. Driessen, *Gogol as a short-story writer*, The Hague, 1965, стр. 161—165.

<sup>2</sup> В. И. Абаев, Образ Вия в повести Н. В. Гоголя, — «Русский фольклор», III, М.—Л., 1958, стр. 303; Его же, Дохристианская религия алан, М., 1960 (Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов), стр. 5—7; Его же, Скифо-европейские изоглоссы, М., 1965, стр. 111—117.

<sup>3</sup> Э. Бенвенист, Очерки по осетинскому языку, М., 1965, стр. 141. Более несомненным представляется выделение омертвело-суффикса в осетинском слове, важное для этого сближения, см.: В. Миллер, Язык осетин, М., 1962, стр. 150, § 95, 7.

Против славяно-иранского сопоставления В. И. Абаева решительно выступил О. Н. Трубачев, Из славяно-иранских лексических отношений, — сб. «Этимология. 1965. Материалы и исследования по индоевропейским и другим языкам», М. 1967, стр. 42—43. Ссылаясь на значение *viŭ* 'мифическое существо с веками до земли', *viŭa* 'ресница', *viŭka* 'ресница' по Б. Д. Гринченко, Словарь украинского языка, т. 1, Киев, 1907, стр. 236 и 243, О. Н. Трубачев указывает, что «семантическая характеристика укр. *viŭ* — 'имеющий веки/ресницы' — не позволяет нащупать ничего специфически общего с ир. *Vayu*» (там же, стр. 43). С этим можно согласиться с той суще-

листических (амбивалентных) ипостасей связано со злом и со смертью; семантическое сближение бога ветра с подземным, засыпанным землей образом гоголевского Вия, если возводить это имя к индоевропейскому (а не считать более поздним славянским заимствованием из иранского), слишком проблематично. Иначе обстоит дело с осетинским словом, этимология которого остается неясной.

Можно указать на два возможных довода в пользу сопоставления осетинского ваюга — антропоморфного злого великана, шумящего по ночам, с Виём. Во-первых, в тексте обряда посвящения коня покойнику «*Wæxfældisyn*», архаичном уже в силу отражения именно у осетин древних коневодческих представлений скифов (и арийцев в целом<sup>4</sup>), ваюг связывается одновременно и со смертью, и с железом: *Mærdty fsæn dwærttæ dyn iw wæjyg bakændzæp* «Мертвых железные ворота тебе ваюг да откроеет»<sup>5</sup>). Это можно сравнить с финалом «Вия»: «С ужасом заметил Хома, что лицо было на нем железное... закричал Вий и устави́л на него железный палец» (стр. 217), за чем следует смерть Хома; в рукописном варианте упомянута «железная рука» (стр. 584 и 587).

Во-вторых, ваюги в осетинских преданиях оказываются часто одноглазыми. Мотив кривого ваюга — один из часто встречающихся в осетинском нартовском эпосе. «Одноглазым» (*iwæxston*) называет ваюга Коста Хетагуров в своей обработке сказки

---

ственной оговоркой, что, как следует из приводимых ниже фактов, с осетинским *wæjyg* семантическую связь установить можно, хотя В. И. Абаев этого и не доказал в своей работе. Связь же с *Vauu* остается сомнительной не только для славянского, но и для осетинского. Характерно, однако, что Хлебников с его тонким ощущением внутренней формы слова рифмовал «свой Вий» и «овей» («О открыватель истин»): Н. И. Харджиев, Поэтическая культура Маяковского, М., 1970, стр. 107.

<sup>4</sup> См. об этом в связи с осетинским *æwwaerdyn* 'тренировать (коня)', *domup* 'укрощать': В. В. Иванов, Проблема языков *centum* и *satem*, — «Вопросы языкознания», 1958, № 4. Специально об обряде посвящения коня покойнику как о пережитке скифских жертвоприношений писал В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 1, М.—Л., 1958, стр. 435. О жертвоприношениях коней у скифов сохранились многочисленные свидетельства античных авторов (Strab. IX, 513; Herod. I 216, IV 61; Luk. Skyth. 21), важные для сопоставления с археологическим материалом, в том числе центральноазиатским, ср. С. И. Руденко, Древнейшие в мире художественные ковры и ткани, М. 1968, стр. 27; Б. А. Литвинский, Кангюско-сарматский фарн, Душанбе, 1968, стр. 34 и др.

<sup>5</sup> Коста Хетагуров, Собр. соч., т. 1, М.—Л., 1939, стр. 71 (рус. *да* точно соответствует осетинск. *iw*). В. И. Абаев, отметивший важность данного текста для установления связи ваюга со смертью (В. И. Абаев, Дохристианская религия алан, стр. 6; Его же, Скифо-европейские изоглоссы, стр. III, примеч. 69), не указал на могив железа. О термине (*æ*) *fsæn dwar* 'железные ворота' см.: В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 1, стр. 377 и 480—481.

о ваюге<sup>6</sup>. Мотив деформации органа зрения обнаруживается и в «Вие».

Но именно эта последняя — и наиболее очевидная — черта гоголевского образа находит самую близкую параллель не в иранской традиции, а в кельтском эпосе. В саге «Cath Maige Tured»<sup>7</sup> («Битва при Мойтуре») о фоморском великане Балоре, носившем кличку «Дурной глаз», говорится, что «у него был дурной глаз. Его открывали только на поле боя. Обычно четыре человека колом поднимали веко с его глаза». По-видимому, этот мотив был общим для эпоса островных кельтов; в древневаллийском он обнаруживается в предании об Испаддадене Пенкауэ (Mabinogion, I, 299; Yspaddaden Penkawr, ср. валлийск. ysbyddaden 'боярышник'<sup>8</sup>), веки с глаз которого должны были поднимать с помощью вил<sup>9</sup>. Отголоски подобных представлений видят и в реминисценциях из кельтского эпоса в «Улиссе» Джойса<sup>10</sup>.

То, что глаз Балора открывался только на поле боя, заставляет сравнить цитированное предание о нем с описанием чудесного преобразования Кухулина на поле боя, во время которого искажению подвергался весь его облик, включая и его глаза. В «Похищении быка из Куальнге» об этом говорится: «Один глаз его уходит внутрь так глубоко, что цапля не могла бы его достать, другой же выкатывался наружу на щеку»<sup>11</sup> («In carpat serda»). Согласно другому описанию преобразования Кухулина он закрывал один глаз, так что тот был не шире игольного ушка, и вытарачивал другой, становившийся величиной с отверстие чаши («Macgrímrada»). На ранних кельтских монетах можно ви-

---

<sup>6</sup> Коста Хетагуров, Ук. соч., стр. 103. Ср. В. И. Абаев, Этимологические заметки. II. Осетинское wæjɣ/wæjɣ, — «Труды Института языкознания», т. VI, М., 1956, стр. 451 (там же собраны другие данные о ваюгах). Для сопоставления с Вием эти данные В. И. Абаев не привлекал. Ср. также одноглазых абхазских *adau* (= грузинские *devi*, осетин. *ваюг*): С. Л. Зухба, Абхазская народная сказка, Тбилиси, 1970, стр. 185—187.

<sup>7</sup> Составная часть 'Lebor Gabála Erenn', ed. by R. A. S. Macalister, I—IV, Dublin, 1938—1941. См. перевод G. Lehmann, — "Anthropos", XXVI, 1931, стр. 435 и след.

<sup>8</sup> Общекельтское слово, см. о соответствиях ему в других кельтских языках со значениями «терновник, шиповник»; Г. Льюис, Х. Педерсен, Краткая сравнительная грамматика кельтских языков, М. 1954, стр. 40; R. Thurneysen, A grammar of Old Irish, Dublin, 1947, стр. 204, § 320.

<sup>9</sup> Два эти предания сопоставил M. Dillon, Early Irish literature, Chicago, 1948, стр. 60, примеч. 11 (со ссылкой на издание Лота).

<sup>10</sup> H. E. Rogers, Irish myth and the plot of Ulysses, — ELH, v. 15, 1948, стр. 321; G. Smecke, Funktion und Bedeutung der Parodie in Joyces Ulysses, Inaugural-Dissertation, Köln. 1969.

<sup>11</sup> «Ирландские саги», 2 изд., перевод, предисловие, вступительная статья и комментарии А. А. Смирнова, Л.—М., 1933, стр. 341.

<sup>12</sup> M.-L. Sjoestedt-Jonval, Légendes épiques irlandaises et monnaies gauloises, — «Études celtiques», vol. I, f. 1, 1936, p. 19.

<sup>13</sup> G. Dumézil, Heur et malheur du guerrier, Paris, 1969, стр. 146. См. там же сопоставление с северо-американскими индейскими материалами.

деть сходные изображения, где один глаз огромен и опускается на середину щеки до уровня кончика носа<sup>12</sup>. Преображение глаз было одним из отличительных знаков («форм»), приобретающих Кухулином-победителем, поэтому в этих формах (или деформированных образах) Кухулина видят преувеличение «гримасы героя»<sup>13</sup>.

Как и в других мотивах, оказывающихся общими для Кухулина и других персонажей кельтского фольклора<sup>14</sup>, здесь можно видеть отражение весьма архаических черт, возможно, восходящих к общиндоевропейской древности. Тем больший интерес представляет то, что благодаря описанным чудесным превращениям глаз Кухулина его называют «герой кривоглазый»<sup>15</sup>. Если прямое сопоставление кривого ваюга с Виём могло показаться излишне смелым, то сравнение «кривоглазого» Кухулина, преобразованного на поле боя, с Балором, веки которому во время сражения поднимали, как Вию, представляется обоснованным.

Указанная валлийская параллель, где веки Испадддену Пенкауру поднимают вилами, оказывается ближе всего не к повести Гоголя, а к русской народной сказке, в которой иногда ошибочно видели вторичное отражение гоголевского «Вия»<sup>16</sup>. В сказке старик — муж ведьмы, который лежит на *железной* кровати, ничего не видит, он приказывает двенадцати богатырям: «Возьмите-ка вилы железные, подымите мои брови и ресницы черные, я погляжу...»<sup>17</sup>; также и во втором эпизоде сказки старик «велел принести вилы железные и поднять ему брови и ресницы черные»<sup>18</sup>. В гоголевском описании не сказано, как именно

<sup>14</sup> См. об этом в статье автора: В. В. Иванов, Происхождение имени Кухулина, — сб. «Проблемы сравнительной филологии». М.—Л., 1964, стр. 456—458; в связи с указанным здесь богом-кузнецом как прототипом кузнеца Кулана нужно отметить упоминание кузнецов (gobann) вместе с друидами (druid) как волхвов в древнеирландском стихотворении «Faeth Giada»; в пользу индоевропейского характера бога-кузнеца (ремесленника) можно привести доводы благодаря совпадению греческой традиции с индийской, см. В. В. Иванов, Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции, — сб. «Древняя Индия», М., 1964, стр. 85 и 89; см. близкие выводы о мифологическом предводителе одного из четырех ионийских племен — Ремесленнике (*Ῥημιονης*), соотношенном с социальным рангом «ремесленников» (*δημιουργοί*): E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Économie, parenté, société, Paris, 1969, стр. 289—291. Из интересных типологических параллелей (И. А. Аджиинджал, Кузнечное ремесло и культ кузни и железа у абхазов. — И. А. Аджиинджал, Из этнографии Абхазии, Сухуми, 1969, стр. 237 и след.) вытекает возможность связи культа кузнеца с *железными руками* героя, им выкованного, ср. Вия.

<sup>15</sup> «Ирландские саги», стр. 144, ср. стр. 343, прим. 15.

<sup>16</sup> См. цитированный выше комментарий В. Н. Петрова, стр. 742—743.

<sup>17</sup> «Народные русские сказки А. Н. Афанасьева», т. 1, М. 1957, стр. 283 (сказка № 137 «Иван Быкович»).

<sup>18</sup> Там же, стр. 286. В. Н. Топоров в данной связи обратил внимание автора на те культовые символы (внешне сходные с вилами), которые связываются с ритуалом открывания и закрывания глаз (в частности, при пере-

«сонмище кинулось подымать... веки» (стр. 217) Вию. Совпадение орудия — вил — в древневаллийском тексте и в русской народной сказке едва ли случайно, чем удостоверяется подлинность прототипа сказки. Поэтому же исключается и без того маловероятная гипотеза, по которой с кельтской легендой Гоголь мог познакомиться по какому-либо пересказу времени увлечения оссианизмом. По-видимому, Гоголь черпал из народного предания, сходного с кельтскими (и вероятно им родственного). Поэтому не исключено и то, что самое имя собственное *Vii* может быть старым, но скорее всего в значении, связывающем его с украинским именем нарицательным *вія* 'ресница', *війка*<sup>19</sup>, укр. *війка* = белорусск. *вэйка* 'ресница' (ср. ресницы, поднимаемые в русской сказке, и веки, поднимавшиеся в украинском народном прототипе повести Гоголя). Если осетинское *wæjug* родственно этому имени, то от его сближения с индо-иранским именем божества ветра скорее всего придется отказаться. Признак железных ворот, железного лица, железных вил, соединяющий осетинский, кельтский и славянский мифы, сторонник обрядовой теории происхождения мифа истолковал бы в духе ритуального ношения железной маски и использования в ритуале железного орудия.

В повести Гоголя Вий, очевидно, назван по самой характерной его примете — «Длинные веки опущены были до самой земли» (стр. 217). Гиперболичность метонимического обозначения целого по части напоминает о «Носе». Мифологический образ Вия из народного предания был заимствован в повесть Гоголя,

---

ходе в другой мир), а также с культом бога Глаз, см., напр., M. Riemschneider, *Augengott und heilige Hochzeit*, Leipzig, 1953, рис. 1 и след. Если реконструкции культа этого бога на древнем Ближнем Востоке в книге Римшнейдер не всегда достоверны и вызывают обоснованную филологическую критику, то вполне бесспорным является появление духа глаз в шаманском ритуале (G. Margèchaud, *La chamanisme des hmong*, Paris 1968, стр. 85 и 89), ср. так же о культе глаз священного царя (оба) в Бенине: H. Melzian, *Zum Festkalender von Benin*, — "Afrikanistische Studien", Berlin, 1955, стр. 93.

<sup>19</sup> О. Н. Трубачев. Ук. соч., стр. 43. Менее вероятно сближение со старославянским *вѣя* 'ветвь' (*χλῆδος*), древнеинд. *vaṇā*, ирл. *fé* 'прут'; в пользу него как будто говорит миф о коле, которым поднимали веко Балору, растительное (тотемное?) имя валлийского Испаддадена, роль растительности в финале повести, где Хома продирается сперва сквозь запущенный панский сад, а потом сквозь бурьян и терновник, ср. конец повести, в котором церковь обрастает лесом, корнями, бурьяном, диким терновником, наконец, уподобление ног и рук Вия крепким корням. Эта этимология предполагала бы исконную связь с корнем со значением 'вить' (рус. *вить*), откуда, с одной стороны, названия прутьев, веток, вышейся растительности, с другой, метафорическое обозначение 'ресницы' и 'век'. Персонифицированное употребление существительного *вея* (церковнославянизм) в обращении встречается у Пастернака: «Жутко ведь, вея, окутывать Дымами Кассиопею!» в контексте, где упоминается «волос ракиновый», «клочья и пряди», ср. в рукописи «Вия» чудовище, стоящее «в перепутанных волосах, как будто в лесу» (стр. 583 и 584—585).

чья поэтика была сродни тем «гротескным образам тела», о которых, в частности, по поводу «могучей кельтской фантазии» писал М. М. Бахтин<sup>20</sup>. Недаром «Вий» по наблюдениям Андрея Белого изобилует такими «фигурами гиперболы»<sup>21</sup>, в которых выступают именно эти гротескные образы. В самом начале повести при описании риторов после драки говорится, что у них «на лице всегда почти бывало какое-нибудь украшение в виде риторического тропя: или один глаз уходил под самый лоб, или вместо губы целый пузырь» (стр. 177); от этого сочного портрета с натуры, напоминающего уже деформацию Кухулина в бою, и до цитированного финала ряд деформированных образов гротескного тела нарастает вплоть до его кульминации при появлении Вия. В первоначальных рукописных вариантах в описании нечисти, позднее опущенном, особенно подробно были даны эти образы, включая деформацию глаз: их отсутствие — «на противоположном крылосе уселось белое, широкое, с какими-то отвисшими до полу белыми мешками, вместо ног; вместо рук, ушей, глаз висели такие же белые мешки» (стр. 574 — или «вместо глаз висели тоже белые мешки», стр. 576) — или избыток: «В стороне стояло тонкое и длинное, как палка, состоявшее из одних только глаз с ресницами. Далее занимало почти всю стену огромное чудовище и стояло в перепутанных волосах, как будто в лесу. Сквозь сеть волос этих глядели два ужасных глаза» (стр. 583, ср. стр. 584—585); далее, видимо об этих же глазах в тех же вариантах говорится уже после того, как сонмище подняло веки Вию и Хома глянул на него: «две черные пули глядели прямо на него» (стр. 584 и 587). Из этих заготовок видно, что мотив глаз, закрытых (белыми мешками) или полузакрытых (ресницами), и мотив открытых «ужасных глаз» — черных пуль подготавливался еще до появления Вия, как и мотив невозможности видеть (мертвая не видит Хому). Изъятие цитированных мест из окончательного текста могло быть связано и с тем, что в образе Вия эти мотивы воплощены с предельной полнотой. Формула Андрея Белого об «организации мелочей, углубляющих сюжет» в «Вии» и других повестях<sup>22</sup>, оказывается верной и по отношению к размещению гиперболических образов тела и его функций (достаточно частых и в других вещах Гоголя, начиная с первой книги повестей).

---

<sup>20</sup> М. М. Бахтин, Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, М., 1965, стр. 422. Здесь уместно напомнить и сказанное выше о Джойсе.

<sup>21</sup> Андрей Белый, Мастерство Гоголя, М. 1934, стр. 261—265. Для сопоставления с образами гротескного тела, разбираемыми Бахтиным, особенно следует отметить «в поле скверно, как в голодном брюхе» (стр. 183; у Белого процитировано не полностью; за метафорой поля как брюха следует обратная: «в животе как будто кто колесами стал ездить», стр. 184). Проницательность анализа Белого сказывается и в выделении прилагательного *железный* в финале повести, там же, стр. 51.



Оживление гиперболы Гоголя у Маяковского, верно подмеченное тем же Андреем Белым<sup>23</sup>, в начале было иногда и цитатным, в частности, в «Войне и мире», где использован разбираемый образ:

Слушайте!  
Из меня  
слепым Виём  
время орет:  
«Подымите,  
подымите мне  
веков веки»<sup>24</sup>

Воскрешая эту гиперболу, Маяковский заново устанавливал словесные отношения между мифологическим образом, названием век и созвучными словами — на этот раз лежавшими в семантическом поле наименований времени (*век* как время и *вёки* не раз соединяются и в стихах Мандельштама о веке<sup>25</sup>). Кажется вероятным, что образ Вия должен был привлекать раннего Маяковского еще и потому, что уже в его трагедии «Владимир Маяковский» появлялись гротескные образы, близкие всему окружению гоголевского Вия: человек без глаза и ноги, человек без головы, человек без уха. В монологе одного из них — «Человека с растянутым лицом», поддакивающего «Человеку без уха», в трагедии сказано:

«И там, где у человека вырезан рот,  
многим вещам пришито ухо!»<sup>26</sup>

Н. И. Харджиев указал для этих «гротескных масок» трагедии «Владимир Маяковский» прообраз в «Так говорил Заратустра»

<sup>22</sup> Там же, стр. 79.

<sup>23</sup> Там же, стр. 310.

<sup>24</sup> Н. И. Харджиев отмечает переключку с этой ранней поэмой и в «Письме Татьяне Яковлевой»: Н. И. Харджиев, Поэтическая культура Маяковского, М. 1970, стр. 322, примеч. 5, ср. стр. 188 и 104 — о близости сочетания *веков веки* к поэтике Хлебникова (а также стр. 107, где указано сходное употребление слова *Вий* в позиции рифмовки в раннем стихотворении Хлебникова).

<sup>25</sup> Ср. об этимологической фигуре *с веком вековать* в этом цикле стихов Мандельштама: В. В. Иванов, Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках, — сб. «Этимология, 1967», М. 1969, стр. 41 и примеч. 3. Ср. «Кто время целовал в измученное темя» — «Кто веку поднимал болезненные веки» (явная ссылка на гоголевский образ человека, поднимающего веки великану, ср. далее «Два сонных яблока у века-властелина»), «Я с веком поднимал болезненные веки» — в другом стихотворении («Нет, никогда ничей я не был современник»), являющемся вариантом предыдущего (напечатано впервые в 1925 г. в альманахе «Ковш», кн. I, под названием «Вариант», тогда как первое напечатано в «Русском Современнике», 1924). Образ Вия и его век встречается и в последующих стихах («Киева-Вия») и в прозе Мандельштама.

<sup>26</sup> В. В. Маяковский, Полн. собр. соч., т. I, М. 1939, стр. 158.

Ницше, где рядом с человеком без глаза или без уха названы такие, которые целиком состоят из «огромного глаза или огромной морды, или огромного брюха, вообще чего-нибудь огромного»<sup>27</sup>.

Прямые совпадения с подобной образностью гротескного тела можно найти в уже цитированных местах рукописи «Вия», где

<sup>27</sup> См. об этом сопоставлении: Н. И. Харджиев, Ук. соч., стр. 207. Цитата из второй части «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше, в сокращенном русском переводе, с которым мог быть знаком Маяковский, воспроизведенная Н. И. Харджиевым, в подлиннике звучит следующим образом: «Das ist mir aber das Geringste, seit ich unter Menschen bin, das ich sehe: Diesem fehlt ein Auge und Jemem ein Ohr und einem Dritten das Bein, und Andre gibt es, die verloren die Zunge oder die Nase oder den Kopf.» Ich sehe und sah Schlimmeres und mancherlei so Abscheuliches, daß ich nicht vom Jeglichem reden und von Einigen nicht einmal schweigen möchte: nämlich Menschen, denen es an Allen fehlt, außer, daß sie Eins zuviel haben — Menschen, welche Nichts weiter sind, als ein großes Auge oder ein großes Maul oder ein großer Bauch oder irgend etwas Großes, — umgekehrte Krüppel heiße ich Solche». и далее: «Und als ich aus meiner Einsamkeit kam und zum ersten Male über diese Brücke ging: da traute ich meinen Augen nicht und sah hin, und wieder hin, und sagte endlich: «das ist ein Ohr! Ein Ohr, so groß wie ein Mensch!» (Nietzsche's Werke, Bd. VII. Also sprach Zarathustra, Leipzig, 1906, стр. 204). В связи с приводимыми сопоставлениями нужно заметить, что на других основаниях сравнение Ницше с Гоголем проводил С. М. Эйзенштейн в своих предсмертных записях зимы 1948 г. к книге «Grundproblem» (архив П. М. Аташевой). С точки зрения концепции гротескного тела в цитируемой книге Ницше, представлявшей собой, говоря терминами М. М. Бахтина, опыт карнавализации философии, особенно интересно восславление тела (Leib), которое по существу превращается в «сверх-тело» (Über-leib). Вместе с тем последние из приведенных фраз Ницше близка к тому немецкому идиомагическому выражению, которое С. М. Эйзенштейн, весьма ценивший метонимические «крупноплановые» гиперболы, называл «чудным»: «Ich bin ganz Ohr» — «Я весь — одно ухо». Как замечал по этому поводу Эйзенштейн, русское «выражение «во все глаза» отчасти тянется к этому... но полного соответствия подобным выражениям в нашем языке, кажется, нет; в обиходные выражения они не вошли, хотя их впаивал в свои высказывания сам Николай Васильевич Гоголь. В письме к Данилевскому он пишет, что будет стоять перед Рафаэлем «обращенный весь в глаза», а в письме к Балабиной: «Удивительная весна. Розы усыпали теперь весь Рим; но обонянию моему еще слаще от цветов, которые теперь зацвели. Верите мне, что часто приходит неистовое желание превратиться в один нос, чтобы не было ничего больше — ни глаз, ни рук, ни ног, кроме одного только большого носа, у которого бы ноздри были в добрые ведра...», С. М. Эйзенштейн, Избранные произведения, т. 4, М. 1966, стр. 190—191 (письма Гоголя, из которых взяты эти цитаты, см.: Н. В. Гоголь, Полн. собр. соч. т. XI, стр. 95 и 144). Последнее письмо Гоголя можно сравнить с его «Носом» (другие параллели таким сюжетам, основанным на превращении частей тела, например, ноги, в целого человека — персонажа, можно указать в рассказе Фолкнера «The leg», а также в фольклоре северо-американских индейцев, где возможное психоаналитическое истолкование представляется особенно прозрачным). К последнему из цитированных писем Гоголя наиболее точную аналогию представляют строки Катулла (Catullus, Carm. 13, 13—14), где контекст подсказывает истолкование в духе психоаналитической символики:

quod tu cum olfacies, deos rogabis,  
totum ut te faciant, Fabulle, n a s u m!

рядом с «тонким и длинным, как палка, состоявшим из одних только глаз с ресницами» (стр. 583) описано «какое-то черное, все состоявшее из одних ног» (стр. 574); у других чудищ «вместо головы вверх... была синяя человеческая рука» (там же), «вверх высовывался беспрестанно длинный язык и беспрерывно ломался во все стороны» (там же). Разбирая структуру таких образов, М. М. Бахтин заметил, что глаза не играют роли в гротескном образе лица, если они не выпучены, потому что гротеск обыгрывает «все, что вылезает, выпирает и торчит из тела»<sup>28</sup> (как ноги, рука, язык в цитированных местах рукописи «Вия»). В этом можно видеть и разгадку того, что в «Вии» основная роль (в окончательном тексте) принадлежит не глазам самим по себе, а векам (а в русской народной сказке — бровям и ресницам), т. е. динамическим, сдвигаемым с места частям органа зрения.

Говоря о гоголевских предвосхищениях «смелостей футуристического письма», Андрей Белый цитировал в главе «Гоголь и Маяковский» своей замечательной книги то место из «Мертвых душ», где «усы... казались на лбу и выше глаз, а носа... не было»<sup>29</sup>. Но из приведенных выше цитат видно, что прообразы для таких гротескных изображений тела, напоминающих кубистические портреты, находятся уже в чудесных преображениях Кухулина и родственников им мифологических картинах. Гоголь, столь созвучный искусству XX века в этих своих образах, в них же ближе всего к той архаической традиции построения мифологических моделей мира, следы которой все шире у него обнаруживаются<sup>30</sup>. Достаточно напомнить о том, что слова в «Майской ночи, или утопленнице»: «Ни один дуб у нас не достанет до неба. А говорят, однако же, есть где-то, в какой-то далекой земле, такое дерево, которое шумит вершиною в самом небе, и бог сходит по нем на землю ночью перед светлым праздником» в точности соответствует недавно изученным украинским фольклорным свидетельствам представления о дереве, растущем до неба<sup>31</sup>, что находит параллели в огромном числе мифологических традиций (включая древнекитайскую, арауканскую южно-

<sup>28</sup> М. М. Бахтин, Ук. соч., стр. 343. Подчеркнуто М. М. Бахтиным.

<sup>29</sup> Андрей Белый, Ук. соч., стр. 310.

<sup>30</sup> Ср. В. В. Иванов и В. Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М. 1965, стр. 238; В. В. Иванов, О применении точных методов в литературоведении, — «Вопросы литературы», 1967, № 10, стр. 121 и примеч. 2 (где указана в этой связи роль диссертации М. М. Бахтина о Рабле).

<sup>31</sup> K. Schier, Das Erdsphöpfung aus dem Meer und die Kosmogonie der Völuspa, — «Märchen, Mythos, Dichtung», München, 1963, SS. 332—333 (там же о древнеисландской параллели); A. Dömötör, Die ukrainischen Varianten des Märchens vom Baum, der bis zum Himmel reicht, — «Studia slavica», t. X, fasc. 1—2, Budapest, 1964, стр. 181—187 (указаны параллели в шаманистских обрядах). Текст «Майской ночи, или утопленницы», цитируется по изданию: Н. В. Гоголь, Полн. собр. соч., т. I, М., 1940, стр. 155—156.

американскую, австралийские). С точностью этнографа Гоголь следовал своим местным первоисточникам, воссоздавая на их основе образы, предельно близкие к мифологическим архетипам и в то же время родственные его собственному «фантастическому реализму»<sup>32</sup>.

---

Стоит также заметить, что издевательская карнавальная песня о том, как одноглазому голове надо голову скрепить, набить стальными обручами (там же, стр. 168), напоминает названные выше предания (в частности, общекавказские) о мифологическом кузнеце, ср., например, в абхазском нартовском эпосе рассказ о божественном кузнеце Айнарижи, который мастерски скрепил разбитый в бою череп «наложением железного обруча и медных заплат»: И. А. Аджинджал, Ук. соч., тср. 237.

<sup>32</sup> Термин, введенный Вахтанговым для обозначения его поэтики и позднее применявшийся к таким художникам, как Гоголь и Шагал. Ср. Э. Кекелидзе, Театральная концепция Е. Б. Вахтангова, — «Материалы XXII Научной студенческой конференции», Тарту, 1967, стр. 92. Как любезно указал автору Ю. М. Лотман, возможными предтечами в использовании этого термина были Достоевский и писатели начала века (Блок, Леонид Андреев). Пользуюсь случаем принести благодарность А. А. Зализняку, Ю. М. Лотману, Д. М. Сегалу и В. Н. Топорову за сделанные ими критические замечания и дополнения, которые лишь частично могли быть учтены после сдачи рукописи в набор.

## **СЕМИОТИКА КУЛЬТУРЫ**

## О СЕМИОТИЧЕСКОМ МЕХАНИЗМЕ КУЛЬТУРЫ

Ю. Лотман, Б. Успенский

Определения культуры многочисленны<sup>1</sup>. Разница в семантическом наполнении понятия «культура» в разные исторические эпохи и у различных ученых нашего времени не будет нас обескураживать, если мы вспомним, что значение этого термина производно от типа культуры: каждая исторически данная культура порождает определенную, ей присущую модель культуры. Поэтому сравнительное изучение семантики термина «культура» на протяжении веков — благодарный материал для типологических построений.

Одновременно, во всем многообразии определений можно выделить и нечто общее, видимо, отвечающее некоторым, интуитивно приписываемыми культуре, при любом истолковании термина, чертам. Укажем лишь на две из них. Во-первых, в основу всех определений положено убеждение, что культура имеет признаки. При кажущейся тривиальности этого утверждения, оно наделено не лишенным значения содержанием: из него вытекает утверждение, что культура никогда не представляет собой универсального множества, а лишь некоторое, определенным образом организованное подмножество. Она никогда не включает в себя все, образуя некоторую, особым образом отгороженную сферу. Культура мыслится лишь как участок, замкнутая область на фоне не-культуры. Характер противопоставления будет меняться: не-культура может представать как непричастность к определенной религии, некоторому знанию, некоторому типу жизни и поведения. Но всегда культура будет нуждаться в та-

---

<sup>1</sup> См.: A. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, — "Papers of the Peabody Museum", Cambridge Mass., 1952; A. Kłoskowska, *Kultura masowa*, Warszawa, 1964; R. Benedict, *Patterns of culture*, Cambridge Mass., 1934; *Comparative Research across Cultures and Nations*, ed. by Stein Rokkan, Paris — The Hague, MCMLXVIII; M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1966; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958; Yvan Simonts, Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste». Introduction au structuralisme, Paris, 1968.

ком противопоставлении. При этом именно культура будет выступать как маркированный член оппозиции. Во-вторых, все многообразие отграничений культуры от не-культуры, по сути дела, сводится к одному: на фоне не-культуры культура выступает как знаковая система. В частности, будем ли мы говорить о таких признаках культуры, как «сделанность» (в анти-тезе «природности»), «условность» (в антитезе «естественности» и «безусловности»), способность конденсировать человеческий опыт (в отличие от природной первозданности) — во всех случаях мы имеем дело с разными аспектами знаковой сущности культуры.

Показательно, что смена культур (в частности, в эпохи социальных катаклизмов) сопровождается обычно резким повышением семиотичности поведения (что может выражаться даже в изменении имен и названий), причем и борьба со старыми ритуалами может принимать сугубо ритуализованный характер. С другой стороны, не только введение новых форм поведения, но и усиление знаковости (символичности) старых форм может свидетельствовать об определенном изменении типа культуры. Так, если деятельность Петра в России в большой степени свелась к той борьбе со старыми ритуалами и символами, которая на деле выразилась в создании новых знаков (например, отсутствие бороды стало столь же обязательным, как ранее ее наличие, ношение платья иностранного покроя стало столь же непременным, как ранее — ношение русской одежды<sup>2</sup> и т. д., и т. п.), то деятельность Павла выразилась в резком усилении знаковости уже имеющихся форм, в частности, в повышении их символического характера (ср. увлечение в это время генеалогической символикой, символикой парадов, языком церемониала и т. п., а с другой стороны — борьбу со словами, звучавшими как символы иной идеологии; ср. еще такие подчеркнuto

---

<sup>2</sup> Ср. специальные петровские указы о форме платья, которое делалось обязательным для ношения. Так, в 1700 г. предписывалось носить платье венгерского образца, в 1701 г. — немецкого, в 1702 г. — в праздничные дни назначалось носить французские кафтаны; см.: Полное Собрание Законов, ст. 1741, 1898, 1999. Соответственно, в 1714 г. петербургских торговцев, продававших русское платье неуказанного образца, велено было бить кнутом и ссылаť на каторгу, а в 1715 г. было велено ссылаť на каторгу тех, кто будет торговать гвоздями для подковки сапогов и башмаков (см. там же, ст. 2874 и 2929). Ср., с другой стороны, протесты против иностранного платья как в допетровское время, так и у старообрядцев, которые выступают как носители допетровской культуры (заметим, что старообрядцы и до наших дней могут сохранять одежду допетровского покроя, употребляя ее при богослужении; еще более архаичной может являться у них похоронная одежда — см. статьи Н. П. Гринковой об одежде в кн.: «Бухтарминские старообрядцы», Л., 1930). Нетрудно видеть, что сам характер отношения к знаку и общий уровень семиотичности культуры до Петра и при нем в данном случае остается одним и тем же.

символические акты, как выговор умершему, вызов государей на дуэль и т. п.).

Одним из наиболее существенных вопросов является отношение культуры к естественному языку. В предшествующих изданиях Тартуского университета (семиотическая серия) явления культурного ряда определялись как вторичные моделирующие системы. Тем самым выделялся их производный по отношению к естественным языкам характер. В ряде работ, следуя гипотезе Сепира—Уорфа, подчеркивалось и исследовалось влияние языка на различные проявления человеческой культуры. В последнее время Э. Бенвенист подчеркнул, что только естественные языки могут выполнять метаязыковую роль и в этом отношении занимают совершенно особое место в системе человеческих коммуникаций<sup>3</sup>. Однако представляется спорным, когда автор в этой статье предлагает только естественные языки считать собственно семиотическими системами, определяя все остальные культурные модели как семантические — не имеющие собственного упорядоченного семиозиса и заимствующие его из сферы естественных языков. При всей целесообразности противопоставления первичной и вторичной моделирующих систем (без такого противопоставления невозможно выделить специфику каждой из них) уместно было бы подчеркнуть, что в реально-историческом функционировании языки и культура неотделимы: невозможно существование языка (в полном значении понимания этого слова), который не был бы погружен в контекст культуры, и культуры, которая не имела бы в центре себя структуры типа естественного языка.

В порядке научной абстракции можно представить себе язык как изолированное явление. Однако в реальном функционировании он влит в более общую систему культуры, составляет с ней сложное целое. Основная «работа» культуры, как мы постараемся показать, — в структурной организации окружающего человека мира. Культура — генератор структурности, и этим она создает вокруг человека социальную сферу, которая, подобно биосфере, делает возможной жизнь, правда не органическую, а общественную.

Но для того, чтобы выполнить эту роль, культура должна иметь внутри себя структурное «штампующее устройство». Его-то функцию и выполняет естественный язык. Именно он снабжает членов коллектива интуитивным чувством структурности, именно он своей очевидной системностью (по крайней мере, на низших уровнях), своим преобразованием «открытого» мира реальных в «закрытый» мир имен заставляет людей трактовать как структуры явления такого порядка, структурность которых, в лучшем

---

<sup>3</sup> Émile Benveniste, *Sémiologie de la langue*, — «Semiotica», t. I, 1969, № 1.



случае, не является очевидной<sup>4</sup>. При этом оказывается, что в целом ряде случаев несущественно, является ли то или иное смыслообразующее начало структурой в собственном значении. Достаточно, чтобы участники коммуникации считали его структурой и пользовались им как структурой, для того чтобы оно начало обнаруживать структуроподобные свойства. Понятно, как важно наличие в центре системы культуры такого мощного источника структурности, как язык.

Презумпция структурности, вырабатываемая в результате навыка языкового общения, оказывает мощное организующее воздействие на весь комплекс коммуникативных средств. Таким образом, вся система сохранения и передачи человеческого опыта строится как некоторая концентрическая система, в центре которой расположены наиболее очевидные и последовательные (так сказать, наиболее структурные) структуры. Ближе к периферии располагаются образования, структурность которых не очевидна или не доказана, но которые, будучи включены в общие знаково-коммуникативные ситуации, функционируют как структуры. Подобные квази-структуры занимают в человеческой культуре, видимо, очень большое место. Более того, именно определенная внутренняя неупорядоченность, не до конца организованность, обеспечивает человеческой культуре и большую внутреннюю емкость, и динамизм, неизвестные более стройным системам.

Мы понимаем культуру как ненаследственную память коллектива, выражающуюся в определенной системе запретов и предписаний. Эта формулировка, если с ней согласиться, предполагает некоторые следствия.

Прежде всего из сказанного следует, что культура, по определению, есть социальное явление. Это положение не исключает возможности индивидуальной культуры, в случае, когда единица осмысляет себя в качестве представителя коллектива, или же во всех случаях автокоммуникации, при которых одно лицо выполняет — во времени или в пространстве — функции разных членов коллектива и, фактически, образует группу. Однако, случаи индивидуальной культуры неизбежно исторически вторичны.

С другой стороны, в зависимости от ограничений, налагаемых исследователем на рассматриваемый материал, можно говорить об общечеловеческой культуре, вообще, о культуре того или иного ареала или того или иного времени, наконец, того или иного социума, который может меняться в своих размерах, и т. д.

---

<sup>4</sup> Так, например, структурность истории составляет исходную аксиому нашего подхода, ибо в противном случае исключается возможность накопления исторического опыта. Однако ни доказана, ни опровергнута путем доказательства эта идея быть не может, поскольку мировая история не закончена и мы погружены в нее.

Далее, поскольку культура есть п а м я т ь, или, иначе говоря, запись в памяти уже пережитого коллективом, она неизбежно связана с прошлым историческим опытом. Следовательно, в момент возникновения культура не может быть констатирована как таковая, она осознается лишь *post factum*. Когда говорят о создании новой культуры, то имеет место неизбежное забежание вперед, т. е. подразумевается то, что (как предполагается) станет памятью, с точки зрения реконструируемого будущего (естественно, что правомерность такого предположения способно показать только само будущее).

Таким образом, программа (поведения) выступает как обращенная система: программа направлена в будущее, с точки зрения составителя программы; культура обращена в прошлое с точки зрения реализации поведения (программы). Из этого следует, что разница между программой поведения и культурой функциональна: один и тот же текст может быть тем или другим, различаясь по функции в общей системе исторической жизни данного коллектива.

Вообще определение культуры как памяти коллектива ставит вопрос о системе семиотических правил, по которым жизненный опыт человечества претворяется в культуру; эти последние, в свою очередь, и могут трактоваться как программа. Само существование культуры подразумевает построение системы, правил перевода непосредственного опыта в текст. Для того, чтобы то или иное историческое событие было помещено в определенную ячейку, оно, прежде всего, должно быть осознано как существующее, то есть его следует отождествить с определенным элементом в языке запоминающего устройства. Далее оно должно быть оценено в отношении ко всем иерархическим связям этого языка. Это означает, что оно будет записано, то есть станет элементом текста памяти, элементом культуры. Таким образом, внесение факта в коллективную память обнаруживает все признаки перевода с одного языка на другой, в данном случае, — на «язык культуры».

Специфическим вопросом культуры как механизма по организации и хранению информации в сознании коллектива является долгосрочность. Вопрос этот имеет два аспекта:

1. Долгосрочность текстов коллективной памяти.
2. Долгосрочность кода коллективной памяти.

В определенных случаях эти два аспекта могут не находиться в прямом соответствии: так, например, разного рода суеверия можно рассматривать как элементы текста старой культуры с утраченным кодом, т. е. как тот случай, когда текст переживает код. Сравни:

Предрассудок! он обломок  
Древней правды. Храм упал;  
А руин его — потомок  
Языка не разгадал.

(Е. А. Баратынский)

Каждая культура создает свою модель длительности своего существования, непрерывности своей памяти. Она соответствует представлению о максимуме временной протяженности, практически составляя «вечность» данной культуры. Поскольку культура осознает себя как существующую, лишь идентифицируя себя с константными нормами своей памяти, непрерывность памяти и непрерывность существования обычно отождествляются.

Характерно, что многие культуры вообще не допускают возможности сколько-нибудь существенного изменения в отношении актуальности сформулированных ею правил, иначе говоря, возможности какой-либо переоценки ценностей. Тем самым, культура весьма часто бывает не рассчитана на знание о будущем, причем будущее представляется как остановившееся время, как растянувшееся «сейчас»; это непосредственно связано именно с ориентацией на прошлое, которая и обеспечивает необходимую стабильность, выступающую в качестве одного из условий существования культуры.

Долгосрочность текстов образует внутри культуры иерархию, обычно отождествляемую с иерархией ценностей. Наиболее ценными могут считаться тексты предельно долговечные, с точки зрения и по меркам данной культуры, или панхронные (хотя возможны и «сдвинутые» культурные аномалии, в которых высшая ценность приписывается мгновенности). Этому может соответствовать иерархия материалов, на которых фиксируются тексты, и иерархия мест и способов их хранения.

Долгосрочность кода определяется константностью его основных структурных моментов и внутренним динамизмом — способностью изменяться, сохраняя при этом память о предшествующих состояниях и, следовательно, самосознание единства.

Рассматривая культуру как долгосрочную память коллектива, мы можем выделить три типа ее заполнения:

1. Количественное увеличение объема знаний. Заполнение различных ячеек иерархической системы культуры различными текстами.

2. Перераспределение в структуре ячеек, в результате чего меняется самое понятие «факт, подлежащий запоминанию», и иерархическая оценка записанного в памяти. Постоянная перестройка кодирующей системы, которая, оставаясь собой в своем собственном самосознании и мысля себя как непрерывную, неустанно переформирует частные коды, чем обеспечивает увеличение объема памяти за счет создания «неактуальных», но могущих актуализироваться резервов.

3. Забывание. Превращение цепочки фактов в текст неизменно сопровождается отбором, то есть фиксированием одних событий, переводимых в элементы текста, и забыванием других, объявляемых несуществующими. В этом смысле, каждый текст способствует не только запоминанию, но и забвению. Поскольку же

отбор подлежащих запоминанию фактов каждый раз реализуется на основании тех или иных семиотических норм данной культуры, следует предостеречь от отождествления событий жизненного ряда и любого текста, каким бы «искренним», «безыскусным», или непосредственным он ни казался. Текст — не действительность, а материал для ее реконструкции. Поэтому семиотический анализ документа всегда должен предшествовать историческому. Создав правила реконструкции действительности по тексту, исследователь сможет вычитать в документе и то, что, с точки зрения его создателя, не являлось «фактом», подлежало забвению, но что может совершенно иначе оцениваться историком, поскольку, в свете его собственного культурного кода, выступает как событие, имеющее значение.

Однако забвение осуществляется и иным способом: культура постоянно исключает из себя определенные тексты. История уничтожения текстов, очищения от них резервов коллективной памяти идет параллельно с историей создания новых текстов. Каждое новое направление в искусстве отменяет авторитетность текстов, на которые ориентировались предшествующие эпохи, переводя их в категорию не-текстов, текстов иного уровня или физически их уничтожая. Культура по своей сущности направлена против забывания. Она побеждает его, превращая забывание в один из механизмов памяти.

Отсюда можно предполагать определенные ограничения в объеме коллективной памяти, обуславливающие подобное вытеснение одних текстов другими. Но в других случаях несуществование одних текстов становится неперменным условием для существования других в силу их семантической несовместимости.

Несмотря на видимое сходство, между забыванием как элементом памяти и средством ее разрушения — глубокая разница. В последнем случае происходит распад культуры как единой коллективной личности, обладающей непрерывностью самосознания и накопления опыта.

Следует иметь в виду, что одной из наиболее острых форм социальной борьбы в сфере культуры является требование обязательного забывания определенных аспектов исторического опыта. Эпохи исторического регресса (наиболее яркий пример — нацистские государственные культуры в XX веке), навязывая коллективу крайне мифологизированные схемы истории, в ультимативной форме требуют от общества забвения текстов, не поддающихся подобной организации. Если общественные формации в период подъема создают гибкие и динамические модели, дающие широкие возможности для коллективной памяти и приспособленные к ее расширению, то социальный закат, как правило, сопровождается закатом механизма

коллективной памяти и возрастающей тенденцией к сужению ее объема.

\* \*  
\*

Семиотика культуры заключается не только в том, что культура функционирует как знаковая система. Важно подчеркнуть, что само отношение к знаку и знаковости составляет одну из основных типологических характеристик культуры <sup>4а</sup>.

Прежде всего существенно, рассматривается ли отношение между выражением и содержанием как единственно возможное или произвольное (случайное, конвенциональное).

В первом случае принципиальную важность, в частности, приобретает вопрос: как называется то или иное явление — и, соответственно, неправильное название может отождествляться с иным содержанием (см. ниже). Ср. средневековые поиски имени тех или иных ипостасей, зафиксированные, между прочим, в масонском ритуале; в этом же плане следует трактовать и табуистические запрещения, накладываемые на произнесение того или иного имени.

Во втором случае вопрос о названии и вообще о выражении не имеет принципиального значения; можно сказать, что выражение предстает в этом случае как дополнительный и, в общем, более или менее случайный фактор по отношению к содержанию.

Соответственно, могут различаться культуры, направленные преимущественно на выражение, и культуры, направленные преимущественно на содержание. Понятно, что уже самый факт преимущественной направленности на выражение, строгой ритуализации форм поведения <sup>5</sup> обыкновенно является следствием признания взаимооднозначного (а не произвольного) соотношения между планом выражения и планом содержания, их принципиальной неотделимости (как это характерно, в частности, для

---

<sup>4а</sup> Ср. замечания о связи эволюции культуры с изменением отношения к знаку в кн.: M. Foucault, *Les mots et les choses, une archéologie du savoir*, Paris, 1966.

<sup>5</sup> Этот признак становится особенно очевидным в той парадоксальной ситуации, когда следование определенным запретам и предписаниям вступает в конфликт с тем содержанием, которое, собственно говоря, их обуславливает. «Узы твои целую, яко единого от святых, пособия же тебе не можем», — писал глава русской церкви митрополит Макарий томящемуся в заточении Максиму Греку, посылая ему свое благословение (цит. по кн.: А. И. Иванов, *Литературное наследие Максима Грека*, Л., 1969, стр. 170). Даже признаваемая им (Макарием) святость Максима Грека и искреннее его почитание не могут заставить его облегчить участь последнего; знаки ему не подвластны. (Следует полагать, что глава русской церкви Макарий имел в виду не свое бессилие перед лицом некоторых навязанных ему внешних обстоятельств, но внутреннюю невозможность преступить соборное решение. Несогласие с содержанием решения не понижало в его глазах авторитетности решения как такового.)

средневековой идеологии) или же признания влияния выражения на содержание. (Можно заметить в этой связи, что в известном смысле символ и ритуал могут рассматриваться как антиподы: если символ предполагает обычно внешнее — и отнюдь не произвольное — выражение некоторого содержания, то за ритуалом признается, напротив, способность формировать содержание, оказывать на него влияние.) Понятно, с другой стороны, что в условиях культуры, направленной на выражение и основывающейся на правильном обозначении, в частности, на правильном назывании, весь мир может представлять как некоторый текст, состоящий из знаков разного порядка, где содержание обусловлено заранее, а необходимо лишь знать язык, т. е. знать соотношение элементов выражения и содержания; иначе говоря, познание мира приравнивается к филологическому анализу<sup>6</sup>. Между тем, в условиях типологически иных культурных моделей — направленных непосредственно на содержание — предполагается известная свобода как в выборе содержания, так и в связи его с выражением.

Культура вообще может быть представлена как совокупность текстов; однако, с точки зрения исследователя, точнее говорить о культуре как о механизме, создающем совокупность текстов, и о текстах, как о реализации культуры. Существенной чертой типологической характеристики культуры может считаться ее самооценка в этом вопросе. Если одним культурам свойственно представление о себе как о совокупности нормированных текстов (примером может служить «Домострой»), то другие моделируют себя как систему правил, определяющих создание текстов. (Иначе можно было бы сказать, что в первом случае правила определяются как сумма прецедентов, а во втором —

---

<sup>6</sup> Ср. характерное для разных культур, прежде всего для средневековья, представление о книге как символе мира (или модели мира). См.: E. R. Curtius, *Das Buch als Symbol*, в кн.: E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2. Aufl., Bern, 1954; D. Čiževskij, *Das Buch als Symbol des Kosmos*, в кн.: D. Čiževskij, *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, 's-Gravenhage, 1956; П. Н. Берков, *Книга в поэзии Симеона Полоцкого*, — «Литература и общественная мысль древней Руси», Л., 1969, («Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР», т. XXIV); Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский, Предисловие к сб.: «Семиотические исследования» (печатается в Италии). Ср. также о роли алфавита в представлениях об архитектонике вселенной: F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, «*Στοιχεῖα*», VII, 1922, стр. 33 (см. здесь, в частности, замечания о совпадении 7 ионийских гласных с 7 планетами).

Характерно в связи со сказанным, что скопцы называют богородицу «животной книгой»; может быть, здесь можно видеть генетическую связь с распространенным в православии и имеющим еще византийские корни отождествлением «Премудрости», т. е. Софии, с Богоматерью (см. об этом отождествлении: Б. А. Успенский, *Из истории русских канонических имен*, М., 1969, стр. 48—49).

прецедент существует только в том случае, если описывается соответствующим правилом.)

Очевидно, что именно культурам, характеризующимся преимущественной направленностью на выражение, свойственно представление о себе как о правильном тексте (совокупности текстов), тогда как культурам, направленным преимущественно на содержание, свойственно представление о себе как о системе правил. Та или иная ориентированность культуры порождает и свойственный ей идеал Книги и Учебника, включая внешнюю организацию этих текстов. Так, если при ориентированности на правила, учебник имеет облик порождающего механизма, то в условиях ориентации на текст появляется характерная форма катехизисного (вопросно-ответного) изложения, возникает хрестоматия (цитатник, сборник).

Говоря о противопоставлении текста и правил применительно к культуре, важно иметь в виду, между прочим, что в определенных случаях одни и те же элементы культуры могут выступать в обеих функциях, т. е. и как текст, и как правила. Так, например, если *табу*, выступающие как составная часть общей системы данной культуры, с одной стороны, могут рассматриваться как элементы (знаки) текста, отражающего нравственный опыт коллектива, то, с другой стороны, они могут рассматриваться как совокупность магических правил, предписывающих определенное поведение.

Сформулированное противопоставление — система правил *vs.* совокупность текстов — можно проиллюстрировать на материале искусства, выступающего как подсистема культуры в целом.

Ярким примером системы, эксплицитно ориентированной на правила, будет европейский классицизм. Хотя исторически теория классицизма создавалась как обобщение определенного художественного опыта, однако, в самооценке этой теории картина была иной: теоретические модели мыслились как вечные и предшествующие реальному творчеству. В искусстве же текстами, то есть значимой реальностью, признавались лишь «правильные», то есть соответствующие правилам. В этом смысле особенно интересно то, что, например, Буало считает плохими произведениями. Плохое в искусстве — это нарушение правил. Но и нарушение правил может быть описано, по мнению Буало, как выполнение некоторых «неправильных» правил. Поэтому «плохие» тексты могут классифицироваться, то или иное неудовлетворительное произведение выступает как пример того или иного типичного нарушения. Не случайно «неправильный» мир искусства у Буало составлен из тех же элементов, что и правильный, но отличается особой, запрещенной в «хорошем» искусстве, системой их соединения.

Другой особенностью этого типа культуры является то, что создатель правил занимает иерархически значительно более высокое место, чем создатель текстов. Так, например, критик, в системе классицизма, занимает значительно более почетное место, чем писатель.

В качестве примера противоположного типа можно привести культуру европейского реализма XIX в. Входившие в него художественные тексты выполняли общественную функцию непосредственно, не требуя обязательного перевода на метаязык теории. Теоретик строил свои построения, следуя за искусством. Практически в целом ряде случаев, например, в России после Белинского, критика играла в высшей мере активную и самостоятельную роль. Но тем более очевидно, что при самоосмыслении собственной позиции

Белинский, например, отдавал приоритет Гоголю, отводя себе место интерпретатора.

Хотя в обоих случаях наличие правил является безусловным минимальным условием создания культуры, степень введенности их в ее самооценку будет различной. Это можно сопоставить с обучением языку как системе грамматических правил или же набору употреблений<sup>7</sup>.

В соответствии со сформулированным выше различием культура может противопоставляться как не-культуре, так и анти-культуре. Если в условиях культуры, характеризующейся преимущественной направленностью на содержание и представляющей себя в виде системы правил, основной оппозицией является «упорядоченное-неупорядоченное» (эта оппозиция в частном случае может реализовываться как противопоставление «космос-хаос», «эктропия-энтропия», «культура-природа» и т. п.), — то в условиях культуры, направленной преимущественно на выражение и представляемой в виде совокупности нормированных текстов, основной оппозицией будет «правильное-неправильное» (именно «неправильное», а не «не-правильное»: эта оппозиция может приближаться — до совпадения — к противопоставлению «истинного» и «ложного»). В последнем случае культура противопоставляется не хаосу (энтропии), но системе с отрицательным знаком. Понятно, вообще, что в условиях культуры, характеризующейся установкой на однозначное соответствие между выражением и содержанием и преимущественной направленностью на выражение, — когда мир предстает как текст и принципиальную важность получает вопрос, «как называется» то или иное явление, — неправильное название может отождествляться с иным (а не никаким!) содержанием, т. е. с иной информацией, а не с искажениями в информации. Так, например, неправильно произнесенное слово «ангел» — «аггеленное» (в соответствии с написанием, отражающим греческие орфографические нормы) как *аггел* — воспринималось в средневековой России как обозначение дьявола<sup>8</sup>; совершенно аналогично, когда в результате иконовских книжных реформ имя *Исус* стало писаться *Иисус*, новая форма стала восприниматься как имя другого существа — не Христа, а антихриста<sup>9</sup>. Не менее характерно, что искаженная форма слова «Бог» в слове «спасибо» (из «спаси Бог») и сейчас может восприниматься старообрядцами как имя языческого бога, в связи с чем слово «спасибо» понимается как обращение к антихристу, вместо него употребляется обычно «спаси Господи» у старообрядцев.

<sup>7</sup> Этим противопоставлением связаны различные пути развития культуры, которые нами здесь подробнее не рассматриваются, поскольку составляют предмет специальной статьи в настоящем томе.

<sup>8</sup> См.: Б. А. Успенский, Архангелская система церковного русского произношения, М., 1968, стр. 51—53, 78—82.

<sup>9</sup> См.: Б. А. Успенский, Из истории русских канонических имен, М., 1969, стр. 216.



беспоповцев или «спаси Христос» у старообрядцев-поповцев)<sup>9а</sup>. Здесь замечательно представление о том, что все, противопоставленное культуре (в данном случае — культуре религиозной), также должно иметь свое специальное выражение, но выражение ложное (неправильное). Иначе говоря, анти-культура строится в этом случае изоморфно культуре, по ее подобию: она также мыслится как знаковая система, имеющая собственное выражение. Можно сказать, что она воспринимается как культура с отрицательным знаком, как бы своего рода зеркальное ее отображение (где связи не нарушены, а заменены на противоположные). Соответственно, в предельном случае всякая другая культура — с иным выражением и иными связями — воспринимается с точки зрения данной культуры как антикультура.

Отсюда возникает естественное стремление трактовать все «неправильные» культуры, противоположные данной («правильной»), как единую систему. Так, в «Песни о Роланде» Марсилий одновременно оказывается язычником, безбожником, магометанином и поклонником Аполлона:

Марсилий-нехристь там царит всевластно,  
Чтит Магомета, Аполлена славит ...<sup>10</sup>

<sup>9а</sup> Существует легенда на эту тему, кажется, нигде не записанная, где говорится, что фразу «спаси, Ба!» (восходящую к сугубо неправильному акающему произношению) кричали язычники в Киеве, обращаясь к плывущему по Днепру языческому идолу, которого низверг Владимир Святой. — Сама тенденция отождествления языческого бога с антихристом (сатаной), т. е. включения его в систему христианского мировоззрения — очень характерна для культуры рассматриваемого типа. См., например, отождествление языческого Волоса-Велеса с бесом, при том, что в других случаях он мог отождествляться со св. Власием (см.: Вяч. В. Иванов, В. Н. Топоров, К реконструкции образа Велеса-Волоса как противника громовержца, «Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1970, стр. 48); ср. также несколько ниже замечания об аналогичном осмыслении эллинского Аполлона. Характерно, что старообрядческий законоучитель XVIII в. Феодосий Васильев называл дьявола: «злый вождь, агнец неправедный», объясняя со ссылкой на св. Ипполита: «Во всем хочет льстец уподобиться Сыну Божию: лев Христос, лев антихрист, явися агнец Христос, явится и антихрист агнец...» (см.: П. С. Смирнов, Переписка раскольниковых деятелей нач. XVIII в., «Христианское чтение», 1909, № 1, стр. 48—55).

Поскольку в средневековом типе культуры задается сумма правильных текстов и представление о зеркальной соотнесенности правильного и неправильного, отреченные тексты конструируются из сакральных в результате применения к ним системы антитетических замен. Разительный пример этого — в русских заговорах замена правильного наименования «раб божий» на «черное» «пар божий» (зеркальное прочтение с учетом оглушения конечного звонкого), См.: А. М. Астахова, Заговорное искусство на реке Пинеге, сб.: «Христианское искусство СССР», 2. Л., 1928, стр. 50—52, 68).

<sup>10</sup> Русский перевод Ю. Корнеева, цит. по: «Песнь о Роланде», изд. подготовили: И. Н. Голенищев-Кутузов и др., М.—Л., «Наука», 1964, стр. 5.

Характерное для целого ряда текстов отождествление Аполлона и дьявола может объясняться, помимо только что высказанных общих сообра-

В московском «Сказании о Мамаевом побоище» Мамай получает следующую характеристику: «Еллин сый верою, идоложрец и иконоборец, злый христьянский укоритель»<sup>11</sup>. Примеры такого рода нетрудно было бы умножить.

Показательно в связи со сказанным непримиримое отношение в допетровской России к чужим языкам, которые рассматривались как средство выражения чуждой культуры. См., в частности, специальные сочинения против латыни и латинообразных форм, которые отождествлялись с католической мыслью и, шире, с католической культурой<sup>12</sup>. Характерно, что антиохийского патриарха Макария, прибывшего в Москву в середине XVII в., специально предостерегали, чтобы он «отнюдь не говорил по-турецки». «Боже сохрани, — заявил царь Алексей Михайлович, — чтобы такой святой муж оскорвнил свои уста и язык этой нечистой речью»<sup>13</sup>. В этих словах Алексея Михайловича звучит типичное для того времени убеждение, что невозможно прибегать к чуждым средствам выражения, оставаясь в пределах собственной идеологии (в частности, невозможно говорить на таком «неправославном» языке, как турецкий, воспринимаемый как средство выражения магометанства, или латынь, воспринимаемая как средство выражения католичества, и оставаться при этом чистым в отношении православия).

Не менее показательно, с другой стороны, стремление считать все «православные» языки — одним языком. Так, в тот же период русские книжники могли говорить о едином «еллино-славянском» языке (была издана даже грамматика этого языка<sup>14</sup>) и описывать славянский язык по точному образцу греческой грамматики, усматривая в нем, в частности, выражение

---

жений, отождествлением имени языческого бога и обозначения сатаны «Аполлон» в Апокалипсисе, IX, 11.

<sup>11</sup> «Повести о Куликовской битве», изд. подготовили М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев, М., Изд. АН СССР, 1953, стр. 43.

<sup>12</sup> См.: В. В. Виноградов, Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв., М., 1938, стр. 9; Б. А. Успенский, Влияние языка на религиозное сознание, — «Труды по знаковым системам», IV («Уч. записки ТГУ», вып. 236), Тарту, 1969, стр. 164—165, а также тексты в изд.: М. Сменцовский, Братья Лихуды, СПб., 1899 (приложения), Н. Ф. Каптерев, О греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия Славяно-греко-латинской Академии, — «Годичный акт в Московской Духовной Академии 1-го октября 1889 года», М., 1889. Даже патриарх Никон в полемике с (православным) газским митрополитом Паисием может воскликнуть, в ответ на латинскую реплику последнего: «Рабе лукавый, от твоих сужду ты, яко неси православен, понеже и языком латинским блудо-словиши нас» (Н. Гиббенет, Историческое исследование дела патриарха Никона, ч. 2, СПб., 1884, стр. 61).

<sup>13</sup> См.: Павел Алеппский, Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., изд. по арабск. Г. Муркоса, вып. 3, М., 1898, стр. 20—21.

<sup>14</sup> См.: 'Αδελφότης. Грамматика добродолагова еллино-словенского языка. Львов, 1591.

тех грамматических категорий, которые есть только в греческом.

Соответственно, культура с преимущественной направленностью на содержание, противопоставленная энтропии (хаосу), основной оппозицией которой является противопоставление «упорядоченного» и «неупорядоченного», — всегда мыслит себя как начало активное, которое должно распространиться, а не-культуру рассматривает как сферу своего потенциального распространения. Напротив, в условиях культуры, направленной преимущественно на выражение, где в качестве основной оппозиции выступает противопоставление «правильного» и «неправильного» — может вообще не быть стремления к экспансии (наоборот, в этих условиях может оказаться более характерным стремление культуры ограничиться в собственных пределах, отграничиться от всего, что ей противопоставлено, замкнуться в себе, не распространяясь виришь). Не-культура отождествляется здесь с анти-культурой и таким образом уже по самому своему существу не может восприниматься как потенциальная область распространения культуры.

Примером того, как установка на выражение и связанная с ней высокая степень ритуализации влекут за собой тенденцию к замыканию в себе, могут быть культура средневекового Китая или идея «Москва — третий Рим». Характерно, в этих случаях, стремление к сохранению, а не к распространению своей системы, эзотеризм, а не миссионерство.

Можно сказать, что если в условиях культуры одного типа распространение знания происходит путем его экспансии в области незнания, то в условиях культуры противоположного типа распространение знания возможно лишь как победа над ложью. Естественное, что понятие науки в современном смысле этого слова связывается именно с культурой первого типа. В условиях культуры второго типа наука не противопоставляет себя столь отчетливо искусству, религии и т. п. Характерно, что типичное для нашего времени и доходящее иногда до антагонизма противопоставление науки и искусства стало возможным лишь в условиях новой — послевозрожденческой — европейской культуры, освободившейся от средневекового мировоззрения и в большой степени себя ему противопоставившей (напомним, что само понятие «изящных искусств» — противопоставляющихся науке — появляется только в XVIII в.)<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> См. в этой связи наблюдения о влиянии эстетических воззрений Галилея на его научную деятельность в работе: Э. Панофский, Галилей: наука и искусство (эстетические взгляды и научная мысль), — «У истоков классической науки», М., 1968, стр. 26—28. Ср.: Erwin Panofsky, Galileo as a Critic of Arts, The Hague, 1954. Ср. замечания о значении художественной формы при изложении научных выводов для Галилея в кн.: Л. Ольшевский, История научной литературы на новых языках, т. III: Галилей и его время. М.—Л., 1933, стр. 132 (Ольшевский пишет здесь, в частности: «Путем

Нельзя не вспомнить в связи со сказанным различие манихейского и августинианского понимания дьявола в той блестящей трактовке, которую дал этой проблеме Н. Винер<sup>16</sup>. Согласно манихейскому пониманию, дьявол — это существо, обладающее злонамеренностью, т. е. сознательно и целенаправленно обращающее против человека свою силу; согласно же августинианскому пониманию, дьявол — это слепая сила, энтропия, которая направлена против человека лишь объективно, в силу его (человека) слабости и невежества. Если достаточно широко понимать дьявола как то, что противопоставлено культуре (опять-таки в широком смысле этого слова), то нетрудно видеть, что различие манихейского и августинианского подходов соответствует различению двух типов культуры, о которых шла речь выше.

\*   \*  
\*

Оппозиция «упорядоченное/неупорядоченное» может проявляться и во внутренней организации культуры. Как мы уже говорили, иерархическая структура культуры строится как сочетание высоко упорядоченных систем и таких, которые допускают в разной мере дезорганизацию, вплоть до того, что для обнаружения структурности их необходимо постоянно сопоставлять с первыми. Если в ядерной структуре механизма культуры дается идеальная семиотическая система с реализованными структурными связями всех уровней (вернее, максимально возможное в данных исторических условиях приближение к такому идеалу), то окружающие ее образования могут строиться как нарушающие различные звенья подобной структуры и нуждающиеся в постоянной аналогии с ядром культуры.

Подобная «недостроенность», не до конца упорядоченность культуры как единой семиотической системы — не недостаток ее, а условие нормального функционирования. Дело в том, что сама функция культурного освоения мира подразумевает приращение ему системности. В одних случаях, как например, при научном познании мира, речь будет идти о выявлении системы, скрытой в объекте, в других, как например, в педагогике, миссионерстве или пропаганде, о передаче неорганизованному объекту некоторых принципов организации. Но для того, чтобы выполнить эту роль, культура — в особенности ее центральное кодирующее устройство — должна обладать некоторыми обя-

---

приспособления выражения к содержанию мыслей, последние приобретают соответствующую им, необходимую и потому художественную форму. Поэзия и наука являются для Галилея царствами оформления. Проблема содержания и проблема формы для него совпадают»).

<sup>16</sup> См.: Н. Винер, Кибернетика и общество, М., 1958, стр. 47—48.

зательными свойствами. Среди них для нас сейчас существенны два:

1. Оно должно обладать высокой моделирующей способностью, то есть или описывать максимально широкий круг объектов, в том числе и как можно более широкое число объектов еще неизвестных — таково оптимальное требование к познающим моделям, — или обладать силой и способностью объявлять те объекты, которые с ее помощью не описываются, несуществующими.

2. Системность его должна осознаваться тем коллективом, который его использует, как инструмент придания аморфному системе. Поэтому тенденция знаковых систем автоматизироваться является постоянным внутренним врагом культуры, с которым она ведет непрекращающуюся борьбу.

Противоречие между постоянным стремлением довести системность до предела и постоянной же борьбой с порождаемым в результате этого автоматизмом структуры внутренне, органически присуще всякой живой культуре.

Рассматриваемый вопрос подводит нас к проблеме перво-степенной значимости: почему человеческая культура представляет собой динамическую систему? Почему семиотические системы, образующие человеческую культуру, за исключением некоторых явно локальных и вторичных искусственных языков, подчинены обязательному закону развития? Факт существования искусственных языков убедительно свидетельствует о возможности существования и успешного, в определенных пределах, функционирования неразвивающихся систем. Почему же может существовать единый и не развивающийся в пределах самого себя язык уличной сигнализации, а естественный язык обязательно имеет историю, вне которой невозможно и его (реальное, а не теоретическое) синхронное функционирование? Известно ведь, что само существование диахронии не только не входит в минимум условий, необходимых для возникновения семиотической системы, но скорее представляет теоретическую загадку и практическую трудность для исследователей.

Динамизм семиотических компонентов культуры, видимо, находится в связи с динамизмом социальной жизни человеческого общества. Однако связь эта — сама по себе в достаточной мере сложная вещь, поскольку вполне возможен вопрос: «А почему человеческое общество должно быть динамичным?». Человек не только включает в значительно более подвижный мир, чем вся остальная природа, но и коренным образом иначе относится к самой идее подвижности. Если все органические существа стремятся к стабилизации окружающей их среды, вся их изменчивость — это стремление сохраниться без изменений в подвижном, вопреки их интересам, мире, то для человека подвижность среды — нормальное условие бытования; для него норма —

жизнь в изменяющихся условиях, изменение образа жизни. Не случайно, с точки зрения природы, человек выступает как разрушитель. Но ведь именно культура, в широком толковании, отличает человеческое общество от не-человеческих. А из этого вытекает, что динамизм — не внешнее для культуры свойство, навязанное ей ее производностью от каких-то посторонних для ее внутренней структуры причин, а неотъемлемое ее свойство.

Другое дело, что этот динамизм культуры совсем не всегда осознается ее носителями. Как уже говорилось выше, для многих культур типично стремление увековечить каждое современное (синхронное) состояние, причем вообще может не допускаться возможность сколько-нибудь существенного изменения действующих правил (с характерным запретом понимать их относительность). Это и понятно, поскольку речь идет, в данном случае, не о наблюдателях, а об участниках, находящихся внутри соответствующей культуры; говорить же о динамизме культуры можно только в перспективе исследователя (наблюдателя), а не участника.

С другой стороны, процесс постепенного изменения культуры может не осознаваться как непрерывный, и, соответственно, разные этапы этого процесса могут восприниматься как разные культуры, противопоставленные друг другу. (Точно так же и язык изменяется непрерывно, но непрерывность этого процесса не ощущается непосредственно самими говорящими, поскольку языковые изменения происходят не в речи одного и того же поколения, но при передаче языка от поколения к поколению; таким образом, говорящие склонны воспринимать изменение языка скорее как дискретный процесс; язык для них не представляет непрерывного континуума, а распадается на отдельные слои, различия между которыми получают стилистическую значимость<sup>17</sup>.)

Вопрос о том, является ли динамизм, постоянная потребность самообновления, внутренним свойством культуры или это лишь результат возмущающего воздействия материальных условий существования человека на систему его идеальных представлений, не может решаться односторонне: несомненно, имеют место и те и другие процессы.

С одной стороны, изменения в системе культуры, бесспорно, связаны с расширением знаний человеческого коллектива и с общей включенностью в культуру науки как некоторой относительно автономной системы с особой, присущей ей поступательной направленностью. Наука обогащается не только поло-

---

<sup>17</sup> См.: Б. А. Успенский, Семиотические проблемы стиля в лингвистическом освещении. — «Труды по знаковым системам», IV, («Уч. записки ТГУ», вып. 236), Тарту, 1969, стр. 499.

жительными знаниями, но и вырабатывает моделирующие комплексы. А стремление к внутренней унификации, составляющее одну из основных тенденций культуры (об этом речь пойдет ниже), постоянно приводит к перенесению чисто научных моделей в общепедагогическую сферу и стремлению уподобить им облик культуры в целом. Поэтому поступательно направленный, динамический характер познания, естественно, влияет на облик модели культуры.

С другой стороны, далеко не все в динамике знаковых систем может быть объяснено этим путем. Трудно таким образом истолковать динамику фонологической или грамматической сторон языка. Если необходимость изменения системы лексики может быть объяснена потребностью отражения в языке иного представления о мире, то изменение фонологии — имманентный закон самой системы. Приведем еще один — достаточно показательный — пример. Система моды может изучаться в связи с различными внележащими социальными процессами: от законов ремесленного производства до социально-эстетических идеалов. Однако, одновременно, она, очевидно, представляет собой и синхронно-замкнутую структуру с определенным свойством: изменяться. Мода отличается от нормы тем, что регулирует систему, ориентируя ее не на некоторое постоянство, а на изменчивость. При этом мода всякий раз стремится стать нормой, но сами понятия эти — противоположны по своему существу: едва достигнув относительной стабильности, приближающейся к состоянию нормы, мода немедленно стремится выйти из нее. Мотивы перемены моды, как правило, остаются непонятными тому коллективу, который регулируется ее правилами. Эта немотивированность моды заставляет полагать, что здесь мы имеем дело с изменением в чистом виде. Причем именно эта немотивированность, обнажающая изменчивость (ср. «изменчивая мода» у Некрасова), определяет специфическую социальную функцию моды. Не случайно забытый русский литератор XVIII в. Н. Страхов, автор книги «Переписка Моды, содержащая письма безруких мод, размышления неодушевленных нарядов, разговоры бессловесных чепцов, чувствования мебели, карет, записных книжек, пуговиц и старозаветных манек, кунтушей, шлафоров, телогрей и пр. Нравственное и критическое сочинение, в коем с истинной стороны открыты нравы, образ жизни и разные смешные и важные сцены модного века», главным корреспондентом Моды сделал Непостоянство, а среди «Постановлений Моды» в его книге читаем: «Повелеваем, чтоб всякий цвет сукна в употреблении находился не более года»<sup>18</sup>. Совершенно очевидно, что смена цвета сукна не продиктована стремлением приблизиться

<sup>18</sup> Переписка Моды, ... М., В университетской типографии у В. Окорокова, 1791, стр. 235.

к некоторому общему идеалу истины, добра, красоты или целесообразности. Один цвет сменяется другим только потому, что тот был старый, а этот новый. В данном случае мы имеем дело в чистом виде с тенденцией, которая более замаскированно широко проявляется в культуре людей.

Так, например, в России начала XVIII века происходит смена всей системы культурной жизни господствующего социального слоя, которая позволяет людям этой эпохи не без гордости именовать себя «новыми» Кантемир писал про положительного героя своей эпохи:

Мудры не спускает с рук указы Петровы,  
Коими стали мы вдруг народ уже новый<sup>19</sup>

В этом, как и в тысячах других случаев, можно было бы раскрыть многие содержательные, то есть диктуемые соотносительно к другому структурному ряду, основания для преобразований. Однако не менее очевидно, что потребность новизны, системной перемены также является не менее ощутимым стимулом изменений. В чем же корень этой потребности? Вопрос можно было бы сформулировать и в более общем виде: «Почему человечество, в отличие от всего иного животного мира, имеет историю?». При этом можно полагать, что человечество пережило длительный доисторический период, в котором временная протяженность вообще не играла роли, ибо не было развития, и только в определенный момент произошел тот взрыв, который породил динамическую структуру и положил начало истории человечества.

В настоящее время наиболее вероятный ответ на этот вопрос представляется в следующем виде: в определенный момент, именно в тот, с которого мы можем говорить о культуре, человечество связало свое существование с наличием постоянно расширяющейся ненаследственной памяти — оно сделалось получателем информации (в доисторический период оно было лишь носителем информации, постоянной и генетически данной). А это потребовало постоянной актуализации кодирующей системы, которая все время должна присутствовать в сознании и адресата и адресанта как деавтоматизированная система. Последнее обусловило возникновение особого механизма, который, с одной стороны, обладал бы определенными гомеостатическими функциями в такой мере, чтобы сохранять единство памяти, оставаться самим собой, а, с другой постоянно обновлялся бы, деавтоматизируясь во всех звеньях, и этим предельно повышая свою способность впитывать информацию. Потребность постоянного самообновления, того, чтобы, оставаясь собой,

---

<sup>19</sup> Сатиры и другие стихотворческие сочинения князя Антиоха Кантемира, СПб., при императорской Академии Наук, 1762, стр. 32.



становится другим, составляет один из основных рабочих механизмов культуры.

Взаимное напряжение этих тенденций делает культуру объектом, и статическая и динамическая модель которого в равной мере справедливы, определяясь исходными аксиомами описания.

Наряду с оппозицией старого и нового, неизменного и подвижного в системе культуры имеется еще одно коренное противоположение — антитеза единства и множественности. Мы уже отмечали, что неоднородность внутренней организации составляет закон существования культуры. Наличие различно организованных структур и разных степеней организованности — необходимое условие работы механизма культуры. Мы не можем назвать ни одной исторически реальной культуры, все уровни и подсистемы которой были бы организованы на строго одинаковой структурной основе и синхронизированы в своей исторической динамике. С потребностью структурного разнообразия, видимо, связано то, что каждая культура, помимо внекультурного фона, расположенного ниже ее уровня, выделяет специальные сферы, иначе организованные, которые оцениваются в аксиологическом отношении весьма высоко, хотя и стоят вне общей системы организации. Таков монастырь в средневековом мире, поэзия в концепции романтизма, мир цыган или театральных кулис в петербургской культуре XIX столетия и многие другие примеры островков «другой» организации в общем культурном массиве, цель которых — повышение величины структурного разнообразия, преодоление энтропии структурного автоматизма. Таковы временные визиты члена какого-либо культурного коллектива в иную социальную структуру — чиновников в артистическую среду, помещиков — на зиму в Москву, горожан — на лето в деревню, русских дворян — в Париж или Карлсбад. Такова же, как показал М. М. Бахтин, была функция карнавала в средневековом, высоко нормированном, быту<sup>20</sup>.

И тем не менее культура нуждается в единстве. Для реализации своей общественной функции она должна выступать в качестве структуры, подчиненной единым конструктивным принципам. Это единство возникает следующим образом: на определенном этапе развития для культуры наступает момент самосознания — она создает свою собственную модель. Эта модель определяет унифицированный, искусственно схематизированный облик, возведенный до уровня структурного единства. Наложенный на реальность той или иной культуры, он оказывает на нее мощное упорядочивающее воздействие, доорганизовывая ее конструкцию, внося стройность и устраняя противоречия. Заблуж-

---

<sup>20</sup> См.: М. Бахтин, Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, М., 1965.

дение многочисленных историй литературы — в том, что автосмысляющие модели культур типа «концепция классицизма в трудах теоретиков XVII—XVIII вв.» или «концепция романтизма в трудах романтиков», образующие особый уровень в системе эволюции культуры, изучаются в одном ряду с фактами творчества тех или иных писателей, что представляет ошибку с точки зрения логики.

Утверждения: «Все различно и не может быть описано ни одной общей схемой» и «Все едино, и мы сталкиваемся лишь с бесконечными вариациями в пределах инвариантной модели» — в разных видах постоянно повторяются в истории культуры от Экклезиаста и античных диалектиков до наших дней. И это не случайно — они описывают разные аспекты единого механизма культуры и не отделимы в своем взаимном напряжении от ее сущности.

Таковы, как представляется, основные черты той сложной семиотической системы, которую мы определяем как культуру. Функция ее — память, основная черта — самонакопление. На заре европейской цивилизации Гераклит писал: «Психее присущ самовозрастающий логос»<sup>21</sup>. Он указал на основное свойство культуры.

Некоторые наблюдения можно обобщить таким образом: структура в несемiotических системах (находящихся вне комплекса «общество — коммуникация — культура») строится как наличие некоторого конструктивного принципа связи между элементами. Реализация данного принципа позволяет говорить о наличии данного структурного явления. Поэтому, коль скоро то или иное явление уже существует, для него нет альтернативы в пределах его качественной определенности. Оно может иметь данную структуру, то есть быть собой, или не иметь ее — не быть собой. Иных возможностей у него нет. С этим связано то, что структура в несемiotических системах может быть лишь носителем константного количества информации.

Созданный человечеством семиотический механизм культуры устроен принципиально иначе: вводятся противоположные и взаимно альтернативные структурные принципы. Их отношения, расположение тех или иных элементов в возникающем при этом структурном поле создают ту структурную упорядоченность, которая позволяет сделать систему средством хранения информации. Однако существенно при этом, что фактически заданы не те или иные определенные альтернативы, количество которых всегда было бы конечно и для данной системы постоянно, а сам принцип альтернативности, для которого все конкрет-

---

<sup>21</sup> Гераклит Эфесский, Фрагменты, цит. по сб.: «Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты», сост. А. А. Авитисьян, Киев, изд. Киевского гос. университета, 1955, стр. 27.

ные оппозиции данной структуры — лишь интерпретации на определенном уровне. В результате любая пара элементов, локальных упорядоченностей, частных или общих структур или целых семиотических систем получает значение альтернативы и образует структурное поле, которое может заполняться информацией. Таким образом, возникает система с лавинообразным возрастанием информационных возможностей.

Лавинообразность культуры не исключает того, что отдельные ее компоненты, иногда очень существенные, могут выступать как стабилизированные. Так, например, динамика естественных языков настолько медленнее темпа развития остальных семиотических систем, что в паре с любой из них они выступают как синхронно-стабилизированные системы. Но культура и из этого «выжимает» информацию, создавая структурную пару «неподвижное/динамическое».

Лавинообразный характер культуры создал человечеству преимуществу перед всеми другими живыми популяциями, существующими в условиях стабильного объема информации. Однако у этого процесса есть и теневая сторона: культура так же жадно поглощает ресурсы, как и производство, и так же разрушает окружающую среду. Скорость ее развития далеко не всегда диктуется реальными потребностями человека — в игру вступает внутренняя логика убыстряющейся смены работающих механизмов информации. При этом в целом ряде областей (научная информатика, искусство, массовая информация) возникают кризисные явления, порой приводящие целые, завоеванные культурой сферы на грань полного выпадения из системы общественной памяти.

«Самовозрастание логоса» всегда вызывало лишь положительную оценку. Сейчас становится очевидным, что при этом с неизбежностью возникает механизм, который своей сложностью и темпом роста может подавить этот же логос.

В культуре, бесспорно, еще много резервов. Но для их использования необходимо гораздо более ясное представление о ее внутреннем механизме, чем то, которым мы пока располагаем.

Как мы уже отмечали, хотя язык и выполняет определенную коммуникативную функцию, в пределах которой он может изучаться как изолированно функционирующая система, но в системе культуры ему отводится еще и другая роль: он вооружает коллектив предумпцией коммуникабельности.

Языковая структура отвлекается от языкового материала, получает самостоятельность и переносится на все возрастающий круг явлений, которые начинают в системе человеческих коммуникаций вести себя как языки и, тем самым, становятся элементами культуры. Любая реальность, вовлекаемая в сферу культуры, начинает функционировать как знаковая. Если же она

уже имела знаковый характер (ибо любой подобный квази-знак, в социальном отношении, — бесспорная реальность), то становится знаком знака. Презумпция языка, будучи направлена на аморфный материал, превращает его в язык, направляясь на языковую систему, порождает метаязыковые явления. Так, XX век породил не только научные метаязыки, но и металитературу, метаживопись (живопись о живописи) и, видимо, движется к созданию метакультуры — всеобъемлющей метаязыковой системы второго ряда. Подобно тому как научный метаязык не посвящен решению проблем данной науки по содержанию и имеет собственные цели, современные «метароман», «метаживопись» и «метакинематограф» логически располагаются на ином иерархическом уровне, чем соответствующие явления первого ряда, и преследуют иные цели. Рассматриваемые в одном ряду, они, действительно, выглядят так же странно, как логическая задача в ряду инженерных решений.

Возможность самоудвоения метаязыковых образований неограниченного числа уровней образует, наряду с вовлечением в сферу коммуникации все новых объектов, информационный резерв культуры.

## ПРОБЛЕМА «ОБУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЕ» КАК ЕЕ ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Ю. М. Лотман

Рассмотрение культуры как некоторого языка и всей совокупности текстов на этом языке естественно ставит вопрос об обучении. Если культура — сумма ненаследственной информации, то вопрос о том, как эта информация вводится в человека и человеческие коллективы, не является праздным. В данной связи нас интересует лишь один аспект этой проблемы: существует ли зависимость между механизмом «обучения» и структурой кода культуры?

Следует напомнить, что при усвоении того или иного естественного языка обучение может производиться двумя способами. Первый практикуется при обучении родному языку и при языковом обучении в раннем возрасте. В этом случае в сознание обучаемого не вводятся никаких правил — их заменяют тексты. Ребенок запоминает многочисленные употребления и на основании их научается самостоятельно порождать тексты.

Второй случай, — когда в сознание обучаемого вводятся определенные правила, на основании которых он может самостоятельно порождать тексты. При этом, хотя в первом случае в сознание обучаемого вводятся тексты, фактически они сразу же повышаются в ранге, выступая в качестве метатекстов — правил-образцов.

Несмотря на то, что в практике языкового обучения оба метода могут, в принципе, прилагаться к одному и тому же языку, в типологии культуры они оказываются связанными с разными системами внутренней организации. Одни культуры рассматривают себя как определенную сумму прецедентов, употреблений, текстов, другие — как совокупность норм и правил. В первом случае правильно то, что существует, во втором — существует то, что правильно<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее см. в статье Ю. Лотмана и Б. Успенского в настоящем томе. Данная статья представляет собой развитие некоторых положений этой работы.

Значительность для культуры момента обучения проявляется в особой отмеченности ее начального момента: для каждой культуры одним из определяющих моментов оказывается факт ее введения и фигура зачинателя — того, кто обучил, основал, открыл систему, ввел ее в сознание коллектива.

Однако и культурные герои, и боги-основатели делятся на две группы в соответствии с характером основываемых ими культур: одни обучают определенному поведению, показывают, дают образцы, другие приносят правила. Первые основывают культуру как сумму текстов, вторые дают метатексты. В первом случае предписания имеют характер разрешений, во втором — запретов.

Культура первого типа в качестве основного принципа выдвигает обычай, культура второго — закон. Сознывая всю меру условности этих названий, мы будем именовать первую — культурой текстов, а вторую — культурой грамматик.

Культура текстов не имеет тенденции выделять особого метауровня — правил собственного образования. Она не тяготеет к самоописаниям. Если же правила в нее вносятся, то они ценятся ниже, чем тексты. Так, в поэме курдского поэта XIV в. Факи Тейрана «Шейх Сан'ан», представляющей один из вариантов поэтического изложения суфийской доктрины, отчетливо проводится мысль о том, что верность учителю важнее, чем учению. Благочестивый и престарелый шейх Сан'ан влюбился в «горделивую армянку с лицом как восток, с челом как солнце». Красавица потребовала, чтобы шейх отрекся от Корана. Шейх «бросил Коран в огонь»:

Стал пить вино и пасти свиней,  
Босой пошел вслед за скотиной.  
Тот муршид, разутый и раздетый,  
Сел на свиную шкуру,  
И возжелал перламутр зубов,  
[Заключенный] между сладостных губ красавицы <sup>1а</sup>.

Пятьсот суфиев, учеников шейха, не смогли отворотить его от нечестия, и они с плачем покинули своего учителя. Но, когда они явились к «некому главе пророков», он не одобрил их поступка. Он сказал им, что ради учителя им следовало отречься от учения:

[Если бы даже] вы все погибли,  
[То и тогда] должны были бы слушаться старого шейха!  
[Ради него] должны были вы приблизиться к вере, вводящей в заблуждение, —

---

<sup>1а</sup> Факи Тейран, Шейх Сан'ан, Критический текст, перевод, примечания и предисловие М. Б. Руденко, М., «Наука», 1965, стр. 53.

Так велит человечность!

... Ради него вы должны были стать неверными,

Так следовало бы поступить вам!

Так подобало бы

Для вашей чести и славы,

Вам следовало бы вместе с вашим шейхом стать неверными,

А вы только вспоминаете о нем [у себя] дома!<sup>2</sup>

На противоположном полюсе будет располагаться латинское изречение: «*Pereat mundus et fiat justitia*», — предполагающее, что справедливость, выполнение закона — важнее существования вселенной.

Рассмотрение культуры с точки зрения «обучения» раскрывает и различие между ее структурой и структурой естественного языка. Естественный язык, обучаемся ли мы ему при помощи примеров, вводя в свое сознание многочисленные тексты, или при помощи правил, остается неизменным в своей внутренней структуре. Способ обучения определяется не структурой языка, а структурой воспринимающего сознания. Прагматика, функции текстов для естественного языка представляют нечто внешнее, не входящее в его систему. Для культуры, которая представляет собой не только потенциальную информацию, заключенную в той или иной системе, но и реальную, извлеченную из нее тем или иным исторически данным коллективом, структура сознания, воспринимающая тексты, набор функциональных употреблений этих текстов не будут представлять нечто внешнее. Они составят один из аспектов ее внутренней организации. Поэтому механизм введения системы в сознание коллектива, механизм «обучения» не будет для культуры чем-то внешним. При этом структура воспринимающего сознания, в силу многофакторности и полисистемности культуры, здесь гораздо активнее. Сама же структура сознания не противостоит воспринимаемой системе (как это можно было бы осмыслить, приписав этой ситуации оппозицию «субъективное-объективное»), а является лишь системой прежде усвоенных языков. Соотношение воспринимающего сознания и вводимой в него системы можно представить как столкновение двух текстов на разных языках, из которых каждый стремится преобразовать противоположный по своему образу и подобию, трансформировать его в «перевод на себя». Если лингвистика изучала бы каждый из этих языков как изолированную систему, то объектом культурологии является их борьба, взаимное напряжение, культура как единая система, составленная всей совокупностью их взаимных отношений.

Таким образом, принцип «быть совокупностью текстов» или «быть совокупностью правил» становится скрытой культурообразующей программой, оказывающей мощное воздействие на все вводимые в дальнейшем в сознание коллектива материалы.

<sup>2</sup> Там же, стр. 57.

Интересно наблюдать, как законы и нормы, вводимые в культуру, построенную на принципе текста, начинают практически функционировать как обычаи и прецеденты, в то время как в противоположном случае обычное право имеет тенденцию кодифицироваться, культура активно выделяет собственную грамматику.

Особенно значимым этот вопрос становится на стадии самосознания, когда культура выделяет из себя авто моделирующие тексты и вводит в свою память концепцию самой себя. Именно на этой стадии, прежде всего, возникает единство культуры. Любая культура представляет собой сложный и противоречивый комплекс. Модель самой себя данной культуры, как правило, выделяет в ней некие доминанты, на основании которых строится унифицированная система, долженствующая служить кодом для самопознания и самодешифровки текстов этой культуры. Для того, чтобы выполнить эту функцию, культура должна быть организована как синхронно сбалансированная структура. То, что история культуры, как правило, изучает тексты той или иной культуры и ее авто модель в одном ряду, как явления одного уровня, способно лишь породить путаницу. Не меньшим заблуждением было бы, например, полагать, что авто модель культуры представляет собой нечто эфемерное, нереальное, фикцию и в этом смысле может быть противопоставлена входящим в культуру текстам. Авто модель — мощное средство «дерегулировки» культуры, придающее ей системное единство и во многом определяющее ее качества как информационного резервуара. Однако, это реальность другого уровня, чем реальность текстов.

Отношения между культурой и ее авто моделью могут быть в достаточной мере сложны. Если в естественном языке грамматика стремится максимально точно описывать тексты данного языка и всякое расхождение между этими двумя началами — явление нежелательное, устраняемое по мере совершенствования научного описания, то в системе культуры положение иное. Здесь могут работать различные тенденции:

1. Создание авто моделей культуры, стремящихся к предельному сближению с реально существующей культурой;

2. Создание авто моделей, отличающихся от практики культуры и рассчитанных на изменение этой практики. Единство культуры и ее модели принимает в этом случае характер идеального состояния, цели сознательных усилий. Такова, например, модель русской государственности, возникающая в законодательстве Петра I;

3. Авто модели, идеальное самосознание культуры существуют и функционируют отдельно от нее самой, причем сближение между ними и не подразумевается: самый этот разрыв обладает некоторой информационной значимостью. Таковы случаи



(исторически совсем не редкие) издания законов, не рассчитанных на введение в действие («Наказ» Екатерины II был заметным явлением в культуре XVIII века, однако, с практикой русской культуры той эпохи не пересекался; другой пример: русские правительства XVIII века периодически опубликовывали указы, запрещающие взятки. Поскольку никогда не было указов, разрешающих взятки, то торжественная прокламация новых законов, повторяющих уже существующие, может показаться бесполезной. Видимо, для борьбы со взятками следовало добиться выполнения существующих законов, а не торжественно публиковать новые, идентичные старым. Однако правительство предпочитало прокламацию новых запретов. Очевидно, значим был самый факт публикации закона, а не его применение).

К этому же следует отнести теории «чистого искусства» и создание замкнутых сфер художественной практики, принципиально не перекодируемых на действительность той или иной культуры.

Конфликт между культурой и ее автомоделью может усугубляться тем, что и текст культуры, и ее автомодель могут строиться по одному типу (как тексты-употребления или тексты-грамматики) или по различным. Примером такого конфликта была русская культура XVIII века.

«Регулярное государство» Петра I осознавало себя как систему указов, нормативов и правил. При этом подразумевалось, что живое бытование культуры — лишь реализация этих норм. «Обычай» — жизнь, не возведенная в ранг грамматики, — систематически разрушалась. Она отождествлялась с нежежеством, отсталостью, «закостенелостью». Разумное и прогрессивное мыслилось лишь как «регулярное». Государственная деятельность понималась как введение «регламентов» с последующим преобразованием жизни по их образцу. Петр I в указе от 25 января 1721 г. мотивировал введение духовного регламента обязанностью перед богом преобразовать все стороны жизни своих подданных в соответствии с определенными правилами: «Посмотря и на духовный чин, и видя в нем много нестроения и великую в делах его скудность, несуетный на совести нашей возымели мы страх, да не явимся неблагодарни вышнему, аще, толикая от него получив благоприспешества во исправлении как воинского, так и гражданского чина, пренебрежем исправлением и чина духовного»<sup>3</sup>.

Государство стало выступать как механизм, порождающий правила. Прежде всего из-под власти обычая была вырвана столь обширная сфера культуры, как административное управ-

<sup>3</sup> Цит. по: Духовный регламент, тщанием и повелением всепресветлейшего державнейшего государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского <...> сочиненный, гражданским первым тиснением изданный, М., в синодальной типографии, 1804, стр. 1.

ление. Исследования ряда историков русского права показали, что административный аппарат допетровской Руси руководствовался в повседневной практике не законами, а обычаями, и вмешательство самодержавного правительства в сферу административного управления было в существенной мере ограничено этим обстоятельством<sup>4</sup>.

В дальнейшем регламентация начала активно вторгаться в быт. Уже табель о рангах распределила неслужащих членов семей служилых дворян, даже дам, в иерархию, соответствующую чинам их отцов и мужей. Пункт 7-й «Табели» утверждал: «Все замужние жены поступают в рангах по чинам мужей их, и когда они тому противно поступят, то имеют они штраф заплатить такой же, как бы должен платить муж ее был за свое преступление». Пункт же 9-й оговаривал: «Насопротив того имеют все девицы, которых отцы в I ранге, пока они замуж не выданы, ранг получить над всеми женами, которые в 5 ранге обретаются, а именно, ниже Генерал-Маиора, а выше Бригадира; и девицы, которых отцы во 2 ранге, над женами, которые в 6 ранге, то есть ниже Бригадира, а выше Полковника...»<sup>5</sup>. Заключительный 19 пункт уже прямо регламентировал частный быт, требуя, чтобы «каждый такой наряд, экипаж и ливрею имел, какой чин и характер его требует»<sup>6</sup>.

В дальнейшем, при Анне Иоанновне, в 1740 г. указом было разрешено носить дорогие парчевые, расшитые золотом и серебром платья лишь особам первых трех классов. В 1742 г. при Елизавете Петровне запрещено было бархатное платье особам, не имеющим ранга, кружева разрешалось носить лишь особам первых пяти классов, а употреблять дорогую иностранную парчу: первым пяти классам — не свыше 4 руб. за аршин, шестому — восьмому — не свыше 3-х, остальным — 2 руб. Таким образом, платье превращалось в мундир, становясь знаком государственной семиотики. Регулировались количество лошадей в упряжке и характер экипажа. При Павле I вмешательство правительства в моду стало нормой.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> См.: Ф. М. Дмитриев, История судебных инстанций и гражданского апелляционного судопроизводства от Судебника до Учреждения о губерниях, М., 1859; С. Б. Веселовский, Приказной строй управления Московского государства, в сб. «Русская история в очерках и статьях», т. III, Киев, 1912.

<sup>5</sup> Памятники русского права, вып. VIII, М., 1961, стр. 186.

<sup>6</sup> Там же, стр. 190.

<sup>7</sup> Следует отметить, что государственная регламентация менее всего распространялась в XVIII веке на духовную сферу культуры. Правительство регулировало административную жизнь церкви, но теолого-литургическая сторона продолжала регулироваться сложившимся обыкновением; вмешиваясь в дела литературы, Екатерина II неизменно подчеркивала, что делает это как частное лицо. Официальной художественной доктрины XVIII век не знал. Только Павел I предпринял попытки реформы церковной службы, попробовав лично исполнять роль священника. Систематическое регламентирование искусства и превращение вкусов самодержца в правительственную доктрину началось лишь с Николая I.

Автомодель «регулярного государства» была предельно грамматичной. Из этого не следует, однако, торопиться делать выводы о том, что реальная толща культуры была преобразована по этому же типу. Присматриваясь к историческому материалу, мы убеждаемся, что вводимые «сверху» в систему культуры грамматики на самом деле функционируют в ней на правах текстов, законы употребляются как обычаи. Хотя Петр и предупреждал в знаменитом, внесенном в «Зерцало» указе от 17 апреля 1722 г.: «Всеу законы писать, когда их не хранить или ими играть как карты, прибирая масть к масти», — «Регламенты» не преобразовывали общество по своему образу и подобию, а растворялись в обычаях. Это наглядно видно на функционировании таких систем, как ордена или гербы.

Представляя собой искусственно созданную семиотическую систему с ограниченным алфавитом и крайне простой грамматикой, ордена, казалось бы, самой своей природой призваны были реализовывать ту «регулярность», которую культура XVIII века открыто признавала своим идеалом. На деле, однако, мы видим другое: вводятся новые ордена, отношение которых к прежде бывшим далеко не всегда определяется однозначно. Система становится внутренне противоречивой, подверженной личным прихотям императоров, принципы соотнесения определенного выражения (орденского знака) со значением в ней не были единообразными. Только в эпоху Павла I были предприняты попытки объединения всех орденов Российской империи в единую иерархическую систему («Уставление об орденах» 5 апреля 1797 г., учреждение Капитула российского кавалерского ордена в 1798 г.). Однако, как известно, единая система была нарушена самим императором. В дальнейшем никакой кодифицированной системы до 1917 г. не было. Награды, внешний вид знаков, правила их ношения складывались в систему обычаев. То же можно сказать и о законодательстве в целом: правительственные регламенты не сложились в единую кодифицированную систему. Уже при Петре функцию законов осуществляло собрание разновременных указов, распоряжений, изданных по конкретным поводам и не согласующихся между собой. Показательно, что все попытки привести в систему «безобразное здание государственного управления» (выражение, принятое в Негласном комитете Александра I для характеристики русского законодательства) так и не увенчались успехом вплоть до 1917 г., и, если допетровская государственность выработала Судебники и в XVI, и в XVII веке, то послепетровская создала лишь «Полное собрание законов Российской империи» — не систему, а многотомную фиксацию взаимопротиворечащих правительственных распоряжений.

Отсутствие кодификаций представляется как хаос лишь с позиции «грамматического» подхода. На самом деле некодифици-

рованные системы столь же способны накапливать социальную информацию, как и кодифицированные. Напомним, что такая живая и активная в рамках русской культуры XVIII — начала XIX веков семиотическая система, как правила дуэли и дворянской чести, никогда в России не имела сформулированных, эксплицитных норм («правила» создаются лишь при Александре III в порядке гальванизации сверху умирающего обычая). В этих условиях повышается роль «хранителя традиции» — человека, посвященного в тайны кода обычаев. Так, регулятором дуэльных норм в русской традиции будет выступать не печатный или рукописный кодекс, а тот «в дуэлях классик и педант», к которому обращаются за советами, как «человека растянуть» «в строгих правилах искусства».

Неосуществление принципа «регулярности» приведет к тому, что правительство систематически будет пытаться создать некоторые до конца урегулированные замкнутые коллективы, в которых понятие закона полностью покрыло бы реальную организацию. Излюбленным полем подобных экспериментов станет армия. Система регламентаций и уставов, действительно, окажется здесь грамматикой, на основе которой создаются реальные тексты культурного поведения. Не случайно армия будет рассматриваться как модель, по которой надлежит строить государственный (а в военных поселениях — даже экономический и семейный) быт. Однако, и армия не могла быть только моделью определенной организации коллектива. Во-первых, она должна была выполнять определенные практические военные задачи, а для этого требовался «работающий», то есть значительно более сложный, механизм; во-вторых, армия не оставалась чужеродным телом в общей системе культуры, она ассимилировалась, усваивая общие ее закономерности. Так, наряду с «грамматическими» импульсами уставов, в армию проникали — запрограммированные в виде обычаев — нормы дворянской культуры с ее культом чести, полковыми и гвардейскими традициями. Это вызывало необходимость выделить уже в пределах армии сферу, «очищенную» от реальных потребностей жизни, боевой целесообразности, культурных традиций — всех «возмущающих» систему начал, — и подчинить ее строгим, заранее сформулированным правилам. Такой моделью модели стал вахт-парад. Он полностью реализовывал идеал регулярности. Пристрастие Павла и Павловичей к параду не было только уродливой причудой — оно вырабатывало код того типа культуры, который строился как «регулярное» самодержавное государство.

Хотелось бы однако, предостеречь от, возможно, эффективных, но не имеющих, в научном смысле, никакой ценности размышлений о преимуществах правила или обычая. Можно было бы привести примеры накопления положительного культурного опыта в сфере «грамматических» структур (на их основе

строится и система политической демократии, и весь научный прогресс), и энтропического воздействия обычая. Напомним лишь, что все бесправие и беззаконие замоскворецкого быта совершалось в формах обычая, слежавшиеся пласты которого создавали системе столь высокой избыточности, что ни для накопления информации, ни для непредсказуемых действий личности уже не оставалось места. Если выше мы наблюдали экспансию мертвой «регулярности» в сферу частной жизни, то еще Добролюбов в статьях об Островском показал обратный процесс — экспансию мертвого обычая из семейной жизни в государственную, определив самодержавие как самодурство, возведенное в принцип построения коллектива.

Как же соотносятся два охарактеризованных выше принципа построения кода культуры?

1. Названные типы культуры могут рассматриваться как устойчивые национальные или ареальные характеристики. Сложившийся в недокументированных глубинах исторической жизни данного коллектива тип организации культурного опыта может проявлять большую устойчивость, приспосабливаясь к культурным задачам разных эпох и сохраняясь на протяжении столетий. В этом случае проблемы взаимодействия культур или культурных ареалов осложняются соотношением типов культурных кодов. Можно было бы указать на ряд случаев, когда одни и те же тексты функционально переосмыслиются, переходя в иначе организованный тип культуры.
2. Выделенные типы можно рассматривать и как закономерно сменяющиеся этапы во внутреннем развитии культуры. Как справедливо указал мне Б. М. Гаспаров при обсуждении настоящей работы, введение в память индивида грамматических правил подразумевает определенное языковое владение, в то время как обучение текстами может быть первичным. Не случайно первое употребляется, как правило, при обучении взрослых чужому языку, а второе — детей и родному. Поэтому оба метода построения кода культуры могут рассматриваться как этапы единой эволюции, осуществляемой как маятникоподобная смена принципов построения. Когда сложившаяся как система обычаев первичная цивилизация закостеневаает в такой мере, что избыточность ее катастрофически повышается, возникает необходимость самоперекодировки, которая реализуется как введение некоторой грамматики культуры. На этом этапе грамматичность выступает как революционизирующее начало и приводит к резкому усложнению внутренней структуры кода культуры. Однако и правила имеют тенденцию закостеневать. Избыточность их повышается, и эффективность усвоения и хранения

информации начинает падать. Хотя внутри того или иного культурного цикла вопрос может решаться путем смены грамматик, однако, в конечном итоге, это приводит к дискредитации самого принципа грамматичности. На этой стадии вторжение текстового начала в построение культуры резко повышает ее информационную емкость.

# **СЕМИОТИКА ИСКУССТВА**

## О СЕМИОТИКЕ ИКОНЫ

Б. А. Успенский

### ОБЩИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ СЕМИОТИЧЕСКОГО РАССМОТРЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ИКОНЫ

К произведению старого искусства правомерно подходить как к предмету дешифровки, пытаясь выявить особый язык художественных приемов, т. е. специальную систему передачи того или иного содержания на плоскости картины. Трудности подобной дешифровки определяются тем обстоятельством, что нам обычно не известны с достаточной полнотой не только приемы выражения, но и само содержание древнего изображения.

В отношении плана выражения мы не знаем, прежде всего, что в изображении было релевантным для художника, т. е. тем или иным образом соотносилось с определенным значением, а что — не релевантно, т. е. вовсе не являлось знаковым (значимым); мы можем предположить, далее, различную степень условности (иначе говоря, разную степень семиотичности<sup>1</sup>) разных знаковых элементов — нам не ясно, в частности, какие элементы изображения должны восприниматься непосредственно, как самостоятельные знаки, а какие играют вспомогательную, синтаксическую роль, участвуя в образовании более сложных знаков; точно так же, отнюдь не всегда ясно, какие элементы являются обычными знаками, а какие — символами; и т. д. и т. п.

Наконец, — это относится уже к плану содержания, — нам недостаточно известна в большинстве случаев и та действительность (реальная или условная), которая служила художнику предметом изображения.

При этом ключевое значение в расшифровке языка (или языков) средневековой живописи — значение, которое правомерно, пожалуй, сравнить с ролью билингв (двуязычных текстов) при лингвистической дешифровке, — имеют произведения иконописного мастерства.

Этому способствует целый ряд причин и, прежде всего, сама каноничность иконописи, строгая ограниченность сюжетов и композиций, их иконографическая определенность, наличие образцов («подлинников»)<sup>2</sup>, по которым из века в век писались те или иные сюжеты. Именно потому, что

---

<sup>1</sup> О связи понятий «условность» и «семиотичность» см.: Б. А. Успенский, О семиотике искусства, «Симпозиум по структурному изучению знаковых систем», М., 1962, стр. 127 (итальянский перевод: В. А. Успенский, Sulla semiotica dell'arte, — «Questo e altro. Rivista di letteratura», 6—7, 1964, p. 61), где предлагается семиотическое определение условности.

<sup>2</sup> «Подлинники», т. е. специальные руководства для иконописцев, подразделялись на «лицевые» и «толковые». Лицевые подлинники представляли собой собрание прорисей (образцов), тогда как в подлинниках толковых



древний иконописец столь неотступно следовал иконописному «подлиннику», т. е. раз навсегда установленной композиции, и стремился не допустить никаких новшеств в трактовке содержания, особенно наглядным становится изменение языка живописных приемов, которыми он пользовался: естественно, на язык этот он не обращал такого же пристального внимания, часто, вероятно, и вовсе не осознавая, что язык его несколько отличается от копируемого подлинника. (Здесь уместно вспомнить древних переписчиков священных текстов, которые старательно следовали каждый раз оригиналу, но тем не менее не могли не вносить в них особенностей живого языка, — что и дает нам неоценимый материал для исследований в области исторической фонетики данного языка.) Само тождество содержания делает здесь особенно очевидным различие в формальных системах. Многочисленные композиции одного сюжета становятся подобными переводам одного и того же содержания на разные языки (или диалекты); уместно заметить в этой связи, что по иконописной терминологии композиция и называется «переводом»<sup>3</sup>.

Наряду с рассмотрением иконографической традиции не менее интересен в указанном отношении и анализ прямых копий с той или иной известной иконы, произведенных иконописцем же, но в условиях несколько иной художественной системы, нежели копируемый подлинник; ср., например, копии с иконы Владимирской Богоматери, произведенные Андреем Рублевым и Симоном Ушаковым, каждый из которых с достаточной откровенностью привносит особенности своей системы изображения<sup>4</sup>. Показателен также анализ более поздних окладов к старинным иконам, в контурах которых заметно иногда стремление по возможности исправить определенные особенности языка данной иконы, воспринимаемые уже как архаичные (например, явления обратной перспективы) — сделать их менее явными, т. е. приблизить картину к изменившимся условиям восприятия<sup>5</sup>.

К иконам непосредственно примыкают, с одной стороны, произведения монументальной живописи, т. е. фресковые и мозаичные росписи, с харак-

содержалось чисто словесное описание (указания, как писать того или иного святого или тот или иной иконографический сюжет). В русские, как и в византийские подлинники нередко входили статьи по технике иконописи, различного рода рассуждения об иконах и т. п. См. Ф. И. Буслаев, Литература русских иконописных подлинников, в его «Исторических очерках русской народной словесности и искусства», т. II, СПб., 1861 (также СПб., 1910); ср. также его работы «Подлинник по редакции XVIII века» и «Изображение страшного суда по русским подлинникам» — там же. Из изданий иконописных подлинников отметим, в частности: Подлинник иконописный. Издание С. Т. Большакова под редакцией А. И. Успенского, М., 1903.

<sup>3</sup> Слово «перевод» вообще употреблялось в значении копии, которая делается, или же образа, по которому списывается текст или изображение. См. контексты, относящиеся к употреблению этого слова в старинных грамматических сочинениях, приведенные в компендиуме И. В. Ягича, Рассуждения южно-славянской и русской старины о церковно-славянском языке, *Codex slovenicus rerum grammaticarum*, edidit V. Jagić. СПб., 1896 (отдельный оттиск из «Исследований по русскому языку», т. 1, СПб., 1885—1895), стр. 413, 437, 441, 455, 500, 697).

<sup>4</sup> О рублевской копии см. В. Н. Лазарев, Андрей Рублев и его школа, М., 1966, стр. 3; о копии Ушакова см.: К. Onasch, Иконы, Берлин, 1961, S. 11; о его же копии «Троицы» см. В. Н. Нечаев, Симон Ушаков, в сб. «Изобразительное искусство», Л., 1927 (= «Временник Отдела изобразительных искусств Государственного Института истории искусств», I).

<sup>5</sup> Ср. наблюдения Л. Ф. Жегина об «исправлении» некоторых характерных признаков обратной перспективы в рублевской «Троице» на том серебряном окладе, который был для нее сделан в XVII в. См.: Л. Ф. Жегин, Язык живописного произведения (Условность древнего искусства), М., 1970, стр. 49.

терным для них единством композиции, обусловленным общим содержанием всего живописного комплекса в целом, — и, с другой стороны, миниатюра, которую отличает отсутствие обязательной привязанности к иконографическим сюжетам и, следовательно, большая свобода воли художника. Связь этих трех видов изобразительного искусства очевидна. Так, например, фрески и миниатюры объединяются общей иллюстративной направленностью: как те, так и другие представляют собой иллюстрации в широком смысле слова — к некоторому тексту, заданному заранее (фрески) или непосредственно данному (миниатюры), — т. е. иллюстративный комплекс, объединенный единым повествовательным сюжетом. С другой стороны, такие иконные ансамбли, как например, деисусный чин (или другие чины иконостаса) аналогичны по своим принципам фресковым росписям<sup>6</sup>; надо сказать при этом, что сходство фрески и иконы проявляется не только в принципах построения изображения, но и в самой технике обработки материала<sup>7</sup> (точно так же, в некоторых случаях техника иконы переносится на миниатюру<sup>8</sup>).

<sup>6</sup> Об исторической связи русского иконостаса со стенной росписью см.: В. Н. Лазарев, Андрей Рублев и его школа, М., 1966, стр. 22; С. Райдоичич, Иконы в Югославии, в кн.: «Иконы на Балканах», София-Белград, 1967, стр. LXIV—LXV.

<sup>7</sup> «...Первая забота иконописца — превратить доску в стену ... Первый ряд действий к писанию иконы, так называемая *заготовка доски*, в своей совокупности ведет к *левкаске* [ср. *левкас* как обозначение грунта фрески в терминологии иконописцев. — Б. У.]. Самая доска, тщательно выбранная, хорошо просушенная и имеющая с передней стороны углубление — *ковчежец*, окруженное рамой — *полями*, укрепляется с оборота от возможного покоробления поперечными *шпонками*. Залевкасывают же ее семью последовательными действиями так: сперва *царапают* ее лицевую поверхность чем-нибудь острым — шипом или гвоздем, затем проклеивают хорошо сваренным жидким клеем, затем, когда она просохнет, наклеивают *наволоку*, т. е. холст, или серпянку — редкую пеньковую ткань, — для чего доска *намазывается* клеем уже более густым, а сверху *наволока*, хорошо приглаженная, снова наводится клеем. Спустя сутки доска *побелается*; на нее наводится *побел* — хорошо размешанная жидкость из клея и мела. Когда побел высохнет, то в течение трех-четырех дней доска *левкасится*, причем грунтовка левкасом производится в шесть-семь раз; левкас делается из побела, к которому прибавляется  $\frac{2}{5}$  кипяченой воды, немного олифы, т. е. вареного масла, и мела; левкас наносится на доску *гремиткой*, т. е. широким шпательом, и после каждой левкаски доске надлежит хорошо просохнуть. Далее идет *лишевка* залевкашенной поверхности, т. е. шлифовка мокрой пемзой в несколько приемов, между которыми левкас должен быть просушиваем, и наконец, сухая шлифовка сухим куском пемзы и окончательная отделка поверхности хвоем или, в настоящее время, мелкой шкуркой — стеклянной бумагой. Только теперь изобразительная плоскость иконы готова. Ясное дело, это нечто иное, как стена, точнее — стенная ниша, но только в иконной доске сгущенно собраны совершенные свойства стены: эта поверхность по своей белизне, тонкости структуры, однородности и проч. есть эссенция стены, и потому она допускает на себе в совершеннейшем виде род живописи, признаваемый самым благородным — *стенопись*. Иконопись исторически возникла из техники стенописной, а по существу есть самая жизнь этой последней, освобожденная от внешней зависимости стенописи от случайных архитектурных и других теснений» (П. А. Флоренский, Иконостас).

<sup>8</sup> Так, фон в осыпавшихся миниатюрах обнаруживает иногда следы санкира (подмалевки по образцу иконной техники); см. об этом: В. Н. Щепкин, Второй отчет Отделению русского языка и словесности (1901 года), СПб., 1902 (отд. оттиск из «Известий Отд. русского языка и словесности имп. Академии наук», т. VII, 1902, кн. 3), стр. 19.

Но точно так же несомненно центральное и объединяющее место, которое занимает среди этих трех видов искусства иконопись. Наиболее типичной в этом отношении предстает так называемая *икона с житием*, которая сочетает в себе принцип иконы в собственном смысле слова (средник иконы, строго подчиненный иконографической традиции) и, вместе с тем, принцип фрескового декора (ср. *клейма* иконы, которые, подчиняясь единой композиции и единому содержанию, образуют общий ансамбль, повествующий о житии святого)<sup>9</sup>; с другой стороны, по свободе композиционного творчества, отступлению от иконографической традиции (вызванному новизной содержания) и, наконец, общей иллюстративной направленности изображения, *клейма* аналогичны и миниатюрам.

\* \* \*

Правоммерно утверждать, что семиотический подход отнюдь не является навязанным извне (методами исследования) — но внутренне присущим иконописному произведению, в существенно большей степени, чем это можно сказать вообще о живописном произведении. Семиотическая, т. е. языковая сущность иконы отчетливо осознавалась и даже специально прокламировалась отцами церкви. Особенно характерны в этой связи идущие от глубокой древности — едва ли не с эпохи рождения иконы — сопоставления иконописи с языком, а иконописного изображения — с письменным или устным текстом. Так, еще Нил Синайский (V в.) писал, что иконы находятся в храмах «с целью наставления в вере тех, кто не знает и не может читать священное писание». Ту же самую мысль — и почти в тех же выражениях — находим у папы Григория Великого: обращаясь к епископу Массилии, он замечает, что неграмотные люди, смотря на иконы, «могли бы прочесть то, чего они не могут прочесть в рукописях». По словам Иоанна Дамаскина (VIII в.), «иконы являются для неученых людей тем, чем книги для умеющих читать; они — то же для зрения, что и речь для слуха»<sup>10</sup> (здесь замечательно, между прочим, подчеркивание идеографического момента, о котором мы будем подробнее говорить ниже<sup>11</sup>). Точно так же, и спор иконоборцев и иконопочитателей, как известно, имевший принципиальное значение для православия, в большой степени может быть понят как спор именно о знаковой сущности иконы<sup>12</sup>. При этом следует заметить,

<sup>9</sup> Ср. в этой связи: П. А. Флоренский, Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях (рукопись, 1924 г.).

<sup>10</sup> См.: Ю. А. Олсуфьев, Заметки о церковном пении и иконописи как видах церковного искусства в связи с учением церкви, Тула, 1918; «История западно-европейского искусства», Л.—М., 1940, стр. 9.

<sup>11</sup> Ср. стр. 185 и сл., а также сравнение иконы с географической картой на стр. 216.

<sup>12</sup> В самом деле, центральным в этом споре, вне всякого сомнения, был вопрос об отношении к знаку. П. А. Флоренский писал о VII Вселенском Соборе, установившем догмат иконопочитания: «Искусство «напоминает», по учению отцов VII Вселенского Собора. Наши современники, позитивистически настроенные, охотно ссылаются на это учение, но они делают при этом глубокую историческую ошибку, модернизируя это слово — «напоминаемость» и освещая его в смысле субъективизма и психологизма. Нужно твердо помнить, что святоотеческая терминология есть терминология древне-эллинического идеализма и вообще окрашена онтологией. В данном случае речь идет отнюдь не о субъективной напоминаемости искусства, а о платоновском «припоминании», *ἀνάμνησις*, — как явлении самой идеи в чувственном: искусство выводит из субъективной замкнутости, разрывая пределы мира условного и, начинаясь от образов и через посредство образов, возводит к первообразам...» (П. Флоренский, Моленные иконы преподобного Сергия, «Журнал Московской патри-

что данный спор отнюдь не разрешился окончательно на византийской почве: вопрос о знаковой сущности иконы и, соответственно, об отношении к иконе не потерял своей актуальности и в дальнейшем — обсуждение его продолжалось еще многие века спустя, в частности, на русской почве, выражаясь как в выступлениях отдельных представителей православной церкви,<sup>13</sup> так и в специальных иконоборческих ересях.

архии», 1969, № 9, стр. 80). В другой работе («Иконостас») тот же автор говорит: «Ведь иконоборцы вовсе не отрицали возможности и полезности религиозной живописи...; иконоборцы именно, говоря по современному, и указывали на субъективно-ассоциативную значимость икон, но отрицали в них онтологическую связь с первообразами, — тогда все иконопочитание — лобзание икон, молитва им, каждение перед ними, возжигание свеч и лампад и т. п., т. е. относимое к «изображениям», стоящим вне и помимо самых первообразов, к этому двойнику почитаемого, не могло не расцениваться как преступное идолопоклонство». Итак, расхождение заключалось, по существу, именно в семиотическом подходе.

Для понимания семиотической природы иконы чрезвычайно характерно то обстоятельство, что иконописное изображение может выступать не только в качестве обозначения некоторого священного архитипа (своего денотата), но и в определенных случаях — в качестве архитипа для другого изображения (но не непосредственного архитипа, как это толковалось в иконоборческих ересях). Именно на этом основана практика произведения списков с так называемых *чудотворных икон* (причем и списки с этих икон в ряде случаев также могли считаться чудотворными) — и, таким образом, в качестве прямого архитипа, например, иконы Казанской Божьей Матери (т. е. списка с чудотворной иконы) выступает не непосредственно сама Богоматерь, но именно конкретная ее икона.

<sup>13</sup> Можно сослаться, например, на Иоанна Неронова, который учил в сер. XVII в.: «Не следует честь, полагающуюся Богу, воздавать иконам, которые руками сделаны из дерева и красок, хотя бы они даже и должны были представлять изображение Бога и святых; не следует ли, в этом рассуждении, скорее почитать людей и молиться им, так как они созданы по образу и подобию Божию и сами сделали эти иконы?» (см.: Адам Олеарий, Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно, СПб., 1906, стр. 320). Ср. также собор по делу муромского протопопа Логгина в 1653 г., который заявил, между прочим, что «сам Спас, Богородица и святые честнее своих образов» (см. историю дела: П. С. Смирнов, История русского раскола старообрядства, СПб., 1895, стр. 39—40). В этом же плане отчасти может быть понято и известное дело Висковатого сер. XVI в., утверждавшего, что изображать на иконе можно лишь то, что имело телесное воплощение. Можно сослаться, наконец, на специальные сочинения, направленные против иконоборчества (см., например, «Послание иконописца и слово о почитании икон», принадлежащее, возможно, Иосифу Волоцкому, в изд. Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — начала XV века, М.—Л., 1955, стр. 320 и сл.; или «Сочинение на иконоборцы и на вся злыя ереси», написанное, возможно, кн. И. М. Катывым-Ростовским, в изд.: В. И. Савва, С. Ф. Платонов, В. Г. Дружинин, Новые открытые полемические сочинения XVII века против еретиков, «Летопись занятий имп. Археологической комиссии за 1905 год», СПб., 1907). Ср., с другой стороны, явные иконоборческие тенденции у Г. Котошихина, в его соч. «О России в царствование Алексея Михайловича» (СПб., 1906, стр. 54).

Что касается характера иконопочитания, то здесь показателен рассказ Павла Алеппского об отношении патриарха Никона к иконам, написанным московскими мастерами на новый, западноевропейский лад. Никон приказал собрать эти иконы, выколот им глаза, и в таком виде их носили по улицам. Затем патриарх соборно разбивал эти иконы о железные плиты пола и приказал их сжечь; лишь по настоянию царя их не сожгли, а зарыли в зем-

Не менее ясной параллель с языком была и для самих иконописцев. Так, в русских иконописных «подлинниках» (т. е. практических руководствах по иконописи, о которых мы уже упоминали выше) можно встретить сравнение иконописца со священником: подобно тому, как священник «божественными словесы» составляет плоть, так и иконописец «вместо словесы начертает и воображает и оживляет плоть»<sup>14</sup>; отсюда следует, между прочим, вывод о необходимости одинакового образа жизни для священника и для иконописца<sup>15</sup>. Ср., с другой стороны, одинаковое отношение в средневековой России к иконе и к книге (священного содержания), выражающееся в целом ряде предписаний и запретов [ср., например, целование Евангелия, аналогичное лобызанию иконы, помещение его в домашней божнице, невозможность выбросить обветшавшую икону или книгу (см. об этом специально ниже) и т. п.]

Если учитывать только что приведенные и им подобные высказывания, то становится очевидным, что выражение «язык иконописи» представляет собой нечто существенно большее, нежели простая метафора. При этом когда говорят о языке иконописи, обычно имеют в виду какую-то специальную систему символических средств изображения, специфических именно для иконы. В более широком семиотическом плане целесообразно понимать под

---

лю (см.: Павел Алеппский, Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, вып. 3, М., 1898, стр. 136—137). Здесь, конечно, проявляется именно иконопочитание, причем к иконам, написанным неправильным образом, относились как к имеющим силу отрицательного характера; ср. точно такое же отношение и к языку в этот период, именно, представление о том, что неправильное выражение необходимо обуславливает и неправильное содержание.

<sup>14</sup> Из предисловия к рукописному подлиннику собрания Е. Е. Егорова [отдел рукописей Государственной библиотеки им. Ленина, фонд 98, № 1866]; это предисловие довольно часто встречается в русских рукописных «подлинниках».

Ср. еще следующее знаменательное место: «... сиецево есть священное писание во словесех и разумених, яко иконное писание в красках и вещех» (из рукописного сборника № 1208 Софийского собрания Государственной Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина); или: «... еже слуху слово воспоминает, тоежде зрению икона представляет: равни бо суть икона и словесная память» (см.: «Вестник Общества древне-русского искусства», 1874, стр. 21), и т. п.

<sup>15</sup> Об образе жизни иконописца говорится специально в «Стоглаве» (гл. 43), в «Кормчей» и т. д. — Соответственно, создание иконного изображения в некотором смысле может быть сопоставимо с евхаристическим преосуществлением (ср., между тем, принципиально иное отношение к сакральному изображению в католической традиции). Именно этим может быть обусловлена специальная символика творческого процесса иконописца, связанная с раскрытием — воссозданием образа (о чем подробнее ниже).

Весьма знаменательны, в связи с только что сказанным, те запреты, которые могут налагаться на иконописцев в отношении светских (неиконописных) изображений. См. специальное правило «Кормчей», цитируемое иногда в иконописных подлинниках: «О том, еже кроме святых икон правоверному иконописцу изуграфу ничтоже писати. Аще убо кто на таковое святое дело, еже есть иконное воображение, всяко сподобится искусен быти, тогда не подобает ему, кроме святых икон воображения, ничтоже начертати, рекше воображати, еже есть на глумление человеком...» (цит. по кн.: «Подлинник иконописный», изд. С. Т. Большакова, М., 1903, стр. 21—22). Действительно: коль скоро иконописцу приписывается способность оживления плоти, то отсюда следует и принципиальная возможность злоупотребления этой способностью. Это объясняет отчасти и отношение к неправильным иконописным изображениям, о котором шла речь выше.

«языком» — применительно к изобразительному искусству — вообще системе передачи изображения, применяемую в живописном произведении.

Очевидно, что при таком подходе некоторые характеристики языка иконописи не являются специфичными именно для иконы и объединяют ее вообще со средневековой живописью (иначе говоря, присущи вообще языку средневекового искусства); естественно, что это относится прежде всего к самым общим закономерностям языка живописного изображения. При рассмотрении подобного рода характеристик правомерно ссылаться, соответственно, не только на произведения иконописи, но и на различные произведения живописи вообще — в той мере, в какой эти последние объединяются с иконами общими приемами изображения.

Между тем, ряд особенностей в построении изображения является характерным и специфическим исключительно для иконописного изображения (эти особенности в определенной степени могут быть связаны с прагматической функцией иконы); именно они и отличают формально икону от светской картины<sup>16</sup>.

В настоящей работе мы будем говорить в первую очередь об общих формальных характеристиках, которые присущи не специально иконе, а вообще средневековому (отчасти и более древнему) искусству, но с наибольшей отчетливостью проявляются именно в иконописном изображении. Вместе с тем, мы коснемся и некоторых формальных особенностей, характерных исключительно для иконы.

Таким образом, в центре нашего внимания окажутся в дальнейшем произведения древнерусской иконописи, но по мере надобности к рассмотрению будет привлекаться и монументальная живопись, а также миниатюра. В то же время мы будем ссылаться и на другие произведения старого изобразительного искусства в той степени, в какой они объединяются с иконописью общими приемами изображения.

\*       \*

\*

Система построения изображения, применяемая в живописном произведении, может исследоваться на разных уровнях — с учетом как специфики изображаемых объектов, иначе говоря их семантики, так и специфики самих средств изображения. Здесь может быть опять-таки аналогия с выделением при исследовании естественного языка различных уровней: фонологического, грамматического, семантического и т. п. На каждом уровне на передаваемое содержание накладываются соответствующие формальные ограничения и оно трансформируется по специфическим для данного уровня правилам (что, в свою очередь, совершенно аналогично передаче некоторого содержания на определенном языке).

Таким образом, общая система картины может распадаться на несколько специальных — и относительно самостоятельных — систем, которые, пользуясь одними средствами изображения, могут вступать в определенный

---

<sup>16</sup> Противопоставление «иконы» и «картины» в свое время отчетливо ощущалось как противопоставление именно формальное. Так, в XVII в. в России после проникновения в иконопись новой, западной манеры письма (с применением элементов светотени, ракурсов, перспективы и вообще различных иллюзионистических эффектов) иконописцев нередко упрекали в том, что они иконы заменили картинами (см., например, слова Иоанна Вишенского, опубликованные в «Актах, относящихся к истории южной и юго-западной России», т. II. СПб., 1865).

Для удобства изложения мы в дальнейшем не будем, однако, придерживаться этого разграничения — понимая «картину» как общий термин, не противопоставленный иконе, но включающий ее в себя как специальную разновидность.

конфликт друг с другом<sup>17</sup>. Понятно, что при рассмотрении одного уровня мы можем абстрагироваться от существования других уровней живописного произведения; исчерпывающий же анализ последнего может быть произведен только с привлечением всех его уровней.

Самым общим — и, очевидно, наиболее важным — уровнем анализа следует признать уровень, рассматривающий условные приемы передачи пространственных и временных отношений в живописном произведении независимо от специфики изображаемых объектов (т. е. вне связи с их семантикой) — иначе говоря, общие приемы передачи реального трех- или четырехмерного пространства на двумерную плоскость живописного изображения. Таким образом, на этом уровне исследуется система оптико-геометрических ограничений, обусловленных соответствующей перспективной системой. Данный уровень определяет как бы самый алфавит изобразительных средств, которые по условию заранее заданы в живописном произведении, т. е. потенциальные возможности комбинаторных сочетаний элементов изображения (без отношения к семантическому содержанию этих сочетаний).

На общую систему ограничений, обусловленных применяемой перспективной системой, накладывается более специальная система изображения, непосредственно связанная уже со спецификой тех или иных изображаемых объектов; в этом случае семантика изображаемого влияет на приемы изображения, т. е. в зависимости от того, что изображается, применяется та или другая система изображения. В частности, здесь может исследоваться разница приемов изображения, обусловленная большей или меньшей значимостью изображаемых фигур, либо каким-то скрытым членением изображаемого мира<sup>18</sup> (мы остановимся на этом подробнее ниже).

На еще более специальном уровне могут исследоваться различные идеографические знаки языка живописного изображения, изучение которых особенно актуально именно при исследовании иконописи. Так, в иконах могут быть выделены дифференциальные признаки различных священных, подробно сообщаемые в иконописных руководствах («подлинниках» и др.<sup>19</sup>). Здесь существует достаточно строгая регламентация: можно указать, например, что «доличное»<sup>20</sup> в изображении святого, в частности, его одежда, представляет обычно признаки, характеризующие не его индивидуаль-

<sup>17</sup> Конфликт между разными системами изображения может проявляться прежде всего на переходных этапах при смене изобразительных принципов (см. ниже, стр. 186 пример интерпретации некоторых общих идеографических атрибутов святости в иконе как индивидуальных признаков с позиции новых эстетических норм), но также иногда и внутри некоторого общего языка изобразительных приемов принятого в определенную эпоху (см. ниже, стр. 211 пример одинаковой передачи — относительным размером фигуры — как перспективных, так и семантических отношений в иконе; ср. примеч. 106а).

<sup>18</sup> В смысле Б. Уорфа. См.: B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge Mass., 1956, где типологически аналогичные проблемы, — т. е. проблемы, связанные с сегментацией мира, служащего планом содержания некоторой знаковой системы, — рассматриваются на материале естественных языков.

<sup>19</sup> Русские иконописные подлинники известны с XV—XVI вв. До этого статьи по древнехристианской символике входили в так называемые Толковые Псалтыри (появление которых относится к XI в.) и в азбуковники. См. об этом, например: Н. Б а т а л и н, *Древне-русские азбуковники*, Воронеж, 1874, стр. 45—46.

Об истории подлинников в России см.: Ф. И. Б у с л а е в, *Литература русских иконописных подлинников*.

<sup>20</sup> «Доличным» в иконе называется то, что не относится к лику и вообще к телесным частям фигуры.

Надо отметить, что различие «личного» и «доличного» чрезвычайно существенно в иконописной практике. Как правило, сначала писалось «долич-

ность, а тот чин («лик»), к которому он относится (т. е. разряд праотцев, мучеников, преподобных, святителей, священномучеников и т. п.<sup>21</sup>): в то же время «личные» признаки и, в первую очередь, форма бороды, строго регламентированная для различных ликов,<sup>22</sup> — являются уже индивидуальными признаками, служащими для опознания того или иного святого. При этом святые в русских иконах почти никогда (если не считать очень редких исключений) не расстаются с присущей им одеждой — в точности так же, как герои в былинах ни при каких обстоятельствах не лишаются характеризующих их «постоянных эпитетов»<sup>23</sup>; тем самым, по своей знаковой функции одежды аналогичны нимбам или идентифицирующим надписям («титлам»), сопровождающим изображение.

С другой стороны, и такие, казалось бы, индивидуальные признаки, как смуглость кожи, изможденность форм, строгость выражения лица (в том числе и при изображении младенца, который писался как маленький взрослый) представляют собой необходимый атрибут святости, т. е., по существу, такой же общий признак святого, каким является, опять-таки, нимб.

Показательна реакция на подобные приемы изображения в XVII в. — иногда уже с позиций, собственно говоря, образительной живописи, а не иконописи. Так, изограф Иосиф, близкий по своим воззрениям к Симону Ушакову, писал (во второй пол. XVII в.): «Где таково указание изобрели несмысленные любопрители, которые одною формою, смугло и темновидно, святых лица писать повелевают? Весь ли род человеческий во едино обличье создан? Все ли святые смуглы и тощи были?». И далее: «Если отроча [имеется в виду изображение младенца Христа — Б. У.] младо, то как же можно лико его мрачно и темнообразно писать?»<sup>24</sup>. Напротив, в соответствии с новыми эстетическими установками святые должны изображаться в совершенстве всех своих форм и членов. Ср. знаменательную фразу того же изографа Иосифа: «Если и имели они [святые — Б. У.] умерщвленные члены здесь на земле, то там, на небесах, оживотворенны и просвещенны явились они своими душами и телесами»<sup>25</sup>; таким образом, совершенство форм (их красота, благородство и т. п.) становится те-

ное», т. е. ризы, палаты, горки и т. п., а потом уже переходили к нанесению «личных» изображений (такой же порядок был, между прочим, принят и в Греции, и в Италии, см. об этом: Д. А. Ровинский, Обозрение иконописания в России до конца XVII века, СПб., 1903, стр. 65). Очень часто «личные» и «доличные» изображения писались разными мастерами (которые и назывались, соответственно, «личниками» и «доличниками»).

<sup>21</sup> См.: В. П. Соколов, Язык древнерусской иконописи, I: Образные одежды (отдельный оттиск, Казань, 1916), стр. 13. Поздние иконописные подлинники различают следующие виды риз: праотческие, ветхозаветные, апостольские, поповские, дяконовские, мученические, боярские, княжеские, воеводские, царские (см. там же).

<sup>22</sup> См.: Ф. И. Буслаев, Древне-русская борода, в его «Исторических очерках русской народной словесности и искусства», т. II, СПб., 1861 (также СПб., 1910).

<sup>23</sup> См.: В. П. Соколов, указ. соч., стр. 12: «Как «ласковый князь Владимир Красное Солнышко» остается «ласковым и красным солнышком» при казнях, так точно святые русских икон не расстаются со своей одеждой священной ни в какое время дня и ночи, ни при каких обстоятельствах. Святитель всюду в ризе, князь в княжеском платье при царском венце, воин — с плащом и в воинских доспехах». Ср. также аналогичные наблюдения О. И. Подобедова на основании анализа миниатюр (О. И. Подобедов, Миниатюры русских исторических рукописей. К истории русского лицевого летописания, М., 1965, стр. 40).

<sup>24</sup> Цит. по работе Ф. И. Буслаева «Русская эстетика XVII века» — см. его «Исторические очерки русской народной словесности и искусства», т. II, СПб., 1910, стр. 429—430.

<sup>25</sup> См. там же, стр. 429.



перь иконописным атрибутом святости, т. е. таким же общим (а не индивидуальным) идеографическим признаком<sup>26</sup>.

Ср., с другой стороны, протест против новой иконописи у представителя консервативного направления — протопопа Аввакума, который возмущался тем, что представители новой школы «пишут Спасов образ Еммануила, лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мыщцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедра толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишо сабли той при бедре не писано. А все то писано, — заключает Аввакум, — по плотскому умыслу: понеже сами еретицы возлюбиха толстоту плотскую и опровергоша долу горняя ... А все то кобель борзой Никон, враг, умыслил будто живыя писать»<sup>27</sup>.

Идеографические приемы изображения в иконе, фреске и особенно миниатюре могут доходить до крайней формализации. Например, множественность той или иной фигуры или того или иного предмета может выражаться путем повторения одной какой-то характерной детали на заднем плане. Так, войско передается в виде одной или двух воинских фигур, за которыми изображается целая совокупность шлемов; город передается в виде изображения храма, за которым представлено много маковок церквей (аналогичный прием передачи множественности имеем в египетском искусстве: ср. многократное повторение контура одной фигуры при изображении толпы). [Можно заметить, что данный прием полностью соответствует грамматическому способу редупликации для выражения множественного числа (этот способ представлен в целом ряде естественных языков мира)].

Аналогично может выделяться особый символический уровень живописного произведения и, соответственно, исследоваться символика цвета и вообще различные символические знаки древнего изображения. При этом возможны, вообще говоря, различные понимания *символа* в изобразительном искусстве, обуславливающие различные подходы к изучению символического уровня живописного произведения.

С одной стороны, под символом, в отличие от обычных знаков, могут пониматься такие (минимальные) элементы изображения, значение которых не зависит от окружающего их контекста<sup>28</sup>. Иначе можно сказать, что значение символических знаков обусловлено исключительно их семантикой (т. е. парадигматическими отношениями), но ни в коем случае не теми синтаксическими (синтагматическими) отношениями, в которые они вступают.

<sup>26</sup> См. в этой связи: И. И. Иоффе, Русский Ренессанс, «Ученые записки Ленинградского гос. университета», № 72, Серия филологических наук, вып. 9, Л., 1944—1945, стр. 252—254. Ср. приводимое там же наставление академика живописи Андрея Иванова, относящееся к 30-м гг. XIX в.: «Художник должен изображать святых в возможно лучшем виде, какой только человек иметь может, смотря по летам своей жизни и по своему званию ... следовательно, нельзя допустить изнуренной плоти, которая есть следствие несовершенств на земле, существующих для человека».

<sup>27</sup> См. беседу «Об иконном писании» из «Книги бесед» протопопа Аввакума, в изд.: «Памятники истории старообрядчества», кн. I, вып. I, Л., 1927 («Русская историческая библиотека», т. 39), стлб. 282—283; разрядка наша. Ср. еще его беседу «О внешней мудрости» (там же, стлб. 291), а также аналогичное место, цитируемое у И. А. Шляпкина (Св. Димитрий Ростовский и его время, СПб., 1891, стр. 61). Протест против «одебеливания» плоти мы находим и в «Поморских ответах» (ответ L, статья 20).

<sup>28</sup> Действительно, в наиболее общем случае значение минимального элемента изображения определяется его окружением — например, точка может изображать пуговицу, головку гвоздя, зрачок глаза и т. п.; вырванные из контекста, эти элементы теряют свое значение (см. об этом: Meyer Schapiro, On Some Problems in the Semiotics of Visual Art: Field and Vehicle in Image-Signs, "Semiotica", I, 1969, № 3, p. 238). Это не относится, однако, к *символическим* знакам.

Несколько с иной точки зрения и в более узком плане под символами в изобразительном искусстве могут пониматься знаки второго порядка по сравнению просто со значащими изображениями, выступающими в качестве знаков первого порядка; иначе говоря, речь идет о такой ситуации, когда некоторый знак в целом (т. е. совокупность выражения и содержания) служит, в свою очередь, обозначением какого-то другого содержания. Например, изображение петуха может служить в русской миниатюре для обозначения рассвета, тогда как ночь изображается в виде свитка<sup>29</sup>; ср. также изображение производимого слова в миниатюрах и на клеймах икон в виде облачка, которое вылетает изо рта говорящего<sup>30</sup>, аллегорическое изображение ада в виде человеческого лица, реки — в виде струи, льющейся из кувшина, который держат человеческие фигуры<sup>31</sup>; и т. п.<sup>32</sup> Существенно, что в отношении всех приведенных случаев требуется удвоенная операция по связи выражения и содержания, т. е. дополнительная перекодировка смыслов на более высоком уровне (ср. аналогичную перекодировку в естественном языке при образовании фразеологических единиц). Эту усложненность связи (увеличение дистанции между обозначаемым и обозначающим) и можно считать характерной для символического изображения. Иными словами, речь идет об относительном возрастании условности в случае символических знаков (если определять степень условности по количеству связующих звеньев между обозначающим и обозначаемым, т. е. по числу компонентов в цепочке: «знак знака знака...» и т. д.<sup>33</sup>).

Наконец, существенное значение для иконы имеет и внутренняя символика произведения — актуальная не столько в отношении результата, сколько в отношении процесса иконописного творчества<sup>34</sup>, хотя в той или иной степени она может отражаться и на самом изображении. Так, определенная символическая значимость характеризует самый материал иконописца: краски иконы должны представлять растительный, минеральный и животный мир<sup>35</sup>. По некоторым сведениям у старообрядцев-беспоповцев (которые обычно достаточно точно сохраняют практику религиозного обихода XVII в.) могла иметь место техника «нарастания» при изображении, символически представляющая процесс воссоздания изображаемой фигуры, — т. е. сперва рисовался скелет, затем он облекался в мускулатуру, далее последовательно писались кожа, волосы и одежда и, наконец, характерные для

<sup>29</sup> См. замечания о миниатюрах В. Щепкина в изд.: «Былины» под ред. М. Сперанского, т. I, М., 1916, стр. 441 (и рис. IV).

<sup>30</sup> См. об этом: Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, М., 1967, стр. 30.

<sup>31</sup> См. Ф. И. Буслаев, Византийская и древне-русская символика по рукописям от XV до конца XVI вв., во II-м томе его «Исторических очерков русской народной словесности и искусства» (СПб., 1910 или СПб., 1861); там же и иллюстрации.

<sup>32</sup> В этом отношении показательна реакция на символизм древней русской иконы в XVI—XVII вв., выражающаяся в требовании не изображать на иконе умозрительных образов (в частности, не изображать бога Саваофа, как существа невидимого, не воплощенного в телесном образе). Этот вопрос поднимает дьяк Висковатый и специальный церковный Собор 1554 г. осуждает Висковатого; однако, через сто лет Собор 1667 г. запрещает изображение Саваофа, т. е. по существу оправдывает мнение Висковатого. См. подробно об этом: И. И. Иоффе, Русский Ренессанс, стр. 244—245, 247.

<sup>33</sup> См. Б. А. Успенский, О семиотике искусства, стр. 127.

<sup>34</sup> Иначе можно сказать, что эта символика актуальна не столько для воспринимающего иконописное изображение, сколько для создающего икону.

<sup>35</sup> См. об этом: Leonid Ouspensky & Vladimir Lossky, The Meaning of Icons, Boston, 1952, p. 55. Ср. еще: П. А. Флоренский, Иконостас.

изображаемого лица специальные атрибуты<sup>36</sup>. С другой стороны, если обратиться к терминологии иконописцев, то процесс иконописания предстает как символический процесс постепенного раскрытия изображения (так, например, по иконописной терминологии мастер — «доличник» — *раскрывает* «доличное», краска, которой он при этом пользуется, называется *раскрышкой* и т. п.<sup>36а</sup>), — когда изображение, как бы уже заранее данное, проявляется, выступает на поверхности иконы: тем самым, иконописец, как бы не создает изображение, а открывает его<sup>37</sup>.

Самый процесс переписывания («записывания») икон, т. е. нанесения новых записей на старом изображении, может иметь сакральный (символический) характер. То обстоятельство, что новые записи наносились на уже имеющееся изображение, совсем не всегда, может быть, объяснялось соображениями экономии, как это обыкновенно полагают. Можно сослаться на этнографические (и археологические) параллели: так, австралийцы периодически подновляют росписи с тем, чтобы придать изображению све-

<sup>36</sup> См.: P. Hauptmann, *Das russische Altgläubigentum und die Ikonmalerei*, «Beiträge zur Kunst des Christlichen Ostens. Erste Studien-Sammlung», Recklingshausen, 1966 (автор ссылается при этом на неопубликованную монографию W. Hollberg'a наблюдавшего такую технику до войны у «федосеевцев» Причудья).

Любопытно, что аналогичная техника, по-видимому, была в употреблении у старых итальянских мастеров; так, о ней имеется специальное упоминание Альберти, который писал: «Здесь найдутся такие, которые возражат мне то же, что я говорил выше, а именно, что живописцу нет дела до того, чего он не видит. Они хорошо делают, что об этом напоминают, однако ведь прежде, чем одеть человека, мы рисуем его голым, а затем уже облекаем в одежды, и точно так же, изображая голое тело, мы сначала располагаем его кости и мышцы, которые мы уже потом покрываем плотью...» (Леон-Баттиста Альберти, Три книги о живописи, книга вторая — в изд. Леон-Баттиста Альберти, Десять книг о зодчестве, т. II, М., 1937, стр. 46). Ср.: «Ma in questo luogo ci saranno forse di quelli che mi riprenderanno, perche io hò detto di sopra, che al pittore non si aspetta alcuna di quelle cose, che non si veggono. Diranno veramente costoro bene, ma come nel vestire bisogna disegnar prima sotto lo ignudo, il qual poi noi vogliamo inuolger attorno di vestimenti, così nel dipingere uno ignudo, bisogna prima disporre e collocare a'luoghi loro le ossa & i muscoli, quali tu habbi poi per ordine a coprire di carne e di pelle...» (Leon Battista Alberti, Della pittura, libro secondo — цит. по изданию: Trattato della pittura di Lionardo da Vinci, nouamente dato in luce, con la vita dell'istesso autore, scritta da Raffaello du Fresne. Si sono giunti i tre libri della pittura & il trattato della statua di Leon Battista Alberti, con la vita del medesimo. In Parigi, 1651, стр. 29 отдельной пагинации). Примечательно, что Альберти говорит об этом приеме как о само собой разумеющемся и известном факте (а не как о каком-то новшестве).

<sup>36а</sup> Ср. описание работы иконописца: «Художник не сочиняет из себя образа, но лишь снимает покровы с уже, и притом премирно, сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его, «записи» духовной реальности» (П. Флоренский, Моленные иконы преподобного Сергия, стр. 80).

<sup>37</sup> Отсюда следует естественный вывод, что иначе верующий живописец не может правильно открыть изображение и, следовательно, принадлежащая его кисти икона не может служить предметом культа. По сообщению Олеария русские не почитали икон, помимо тех, которые были написаны русскими или греками (см.: Адам Олеарий, Описание путешествия в Московию..., стр. 315), иначе говоря, почитали только те иконы, которые написаны православными мастерами. Специальное предписание на этот счет давалось в «Кормчей»; о иконах «от рук неверных написанных» здесь говорится: «Аще и зело иконное воображение есть по подобию и хитро, покло-

жие силы<sup>38</sup>. (Характерно, в этой же связи, что обветшавшие иконы, распадающиеся уже от старости, нельзя было выбрасывать, ни даже сжигать; в то же время, они могли хорониться на кладбище — или их пускали по текущей воде<sup>39</sup>).

Можно сказать, что тот уровень живописного произведения, который рассматривает общие приемы передачи пространственных и временных отношений в изображении — вне зависимости от специфики изображаемых объектов, — сопоставим с фонологическим уровнем в естественном языке (поскольку в обоих случаях речь идет о том инвентаре выразительных средств, который по условию заранее задан в системе); система изображения, непосредственно связанная со спецификой изображения самих изображаемых объектов, может быть сопоставлена с семантическим уровнем в естественном языке (см. подробнее ниже); далее, уровень, исследующий идеографические знаки языка живописного сопоставим с грамматическим уровнем в естественном языке (ср. выше типологическую аналогию в приемах выражения множественного числа в языке живописи и в естественных языках); наконец, символический уровень живописного произведения при известном подходе можно сопоставить как мы только что видели, с фразеологическим уровнем в естественном языке.

Мы говорили выше об общих системах изображения — вычленяемых на различных уровнях живописного произведения — обусловленных теми

нение же им не творити, понеже от рук неверных воображение суть, аще и по подобию сущ, но совесть их не чистоте подлжит...» (цит. по изд.: «Подлинник иконописный», М., 1903, стр. 22—23). Точно так же старообрядцы могут не признавать икон, написанных (после раскола) не старообрядческими иконописцами (это явление может проследиваться даже внутри мелких, старообрядческих согласий, когда признаются иконы, написанные лишь мастерами, принадлежащими к данному согласию).

В свою очередь, к молитвенному общению с иконописным изображением допускались только православные, но отнюдь не допускались иноверцы. Тот же Олеарий сообщает (см. стр. 316 указ. изд.), что когда в его время немецкий купец купил у русского каменный дом, «русские начисто выскребли все иконы, написанные на стенах, на штукатурке, и пыль от них унесли с собою». Ср. также изложенный у М. И. Лилеева (Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв., «Изв. Историко-филологического ин-та кн. Безбородко в Нежине», т. XIV, 1895, стр. 400) случай, когда старообрядцы, снимавшие квартиру, испортили хозяйскую икону Богородицы, написанную по новообрядчески, т. е. икона хозяйки висела рядом с их иконами и мешала, по их объяснению, им молиться. Итак, в принципе допускается возможность мистического (молитвенного) контакта с иконописным изображением и в том случае, когда воспринимающий икону и иконописец, ее создавший, различаются по своей вере, — но контакт этот признается неправильным и могущим иметь обратную силу. Одинаковость вероисповедания создателя иконы и воспринимающего ее считается необходимым условием именно правильного контакта — но не контакта вообще.

<sup>38</sup> См.: А. А. Формозов, Очерки по первобытному искусству, М., 1969, стр. 251; ср. А. Р. Elkin, Rock-paintings of Nord-West Australia, «Oceania», I, 1930, 3.

<sup>39</sup> См.: Адам Олеарий, Описание путешествия в Московию..., стр. 320. — Точно так же и обветшавшие книги не выбрасывались, но пускались по воде. Этот обычай, как в отношении книг, так и в отношении икон, до наших дней сохраняется у старообрядцев. Ср. также несколько иные сведения в кн.: И. А. Шляпкии, Русская палеография, СПб., 1913, стр. 89, 98 (здесь говорится, что ветхие иконы и книги могли сжигаться либо пускаться по воде, или, наконец, их относили на самое высокое место — на колокольню).

культурно-историческими условиями, к которым относится данное произведение искусства. Именно они и образуют в совокупности «язык» искусства.

В то же время на эти общие системы изображения художник может накладывать — в принципе, на каждом уровне, — свою индивидуальную систему организации материала, которая, в свою очередь, также может иметь более или менее регулярный (для данного мастера) характер.

Так, например, наряду с общей системой геометрической организации картины, определяемой применяемой в ней перспективной системой (т. е. системой соотношения изображения с реальным многомерным пространством), может применяться и индивидуальная — для того или иного художника или даже для данного конкретного произведения — система композиции (т. е. система эстетической организации текста картины вне соотношения его с изображаемой реальностью), которая накладывает свои дополнительные ограничения на сочетания элементов картины<sup>40</sup>.

То же касается и уровней более высокого порядка: так, на семантическом уровне, наряду с общей — для разных мастеров — системой изображения, в живописном произведении могут использоваться и те или иные индивидуальные семантические эффекты.

Например, в иконе «Битва новгородцев с суздальцами» из Гос. Третьяковской галереи отступление и наступление войск передается направлением, в котором развеваются их знамена. У наступающих суздальцев (сначала) и новгородцев (потом) знамена развеваются вперед. У отступающих суздальцев знамена обращены назад. Развевание знамен, тем самым обусловлено здесь не направлением ветра (как бы это происходило в реалистическом изображении), но чисто семантически (символически).

В других же иконах этого сюжета знамена развеваются всегда в одну сторону (т. е. не имеют такой семантической нагрузки<sup>41</sup>).

Если общую — в условиях данной культуры — систему изображения, используемую в живописном произведении, правомерно уподобить языку как социальному средству коммуникации, то дополнительные индивидуальные ограничения, налагаемые тем или иным мастером, можно сравнить с индивидуальной системой выражения. В самом деле, только общая система картины имеет коммуникативный характер в собственном смысле слова<sup>42</sup>: показательно, что знание художественной системы изображения, примененной в кар-

<sup>40</sup> Ср. проводимое в ряде работ противопоставление *композиции* и *конструкции*, где под «композицией» понимается организованное единство внешних изобразительных средств в картине безотносительно к ее содержанию, т. е. к предмету изображения (ср., в частности, такие характерные композиционные системы как вертикальная ось в картинах Эль-Греко, диагональное деление у Рубенса, центральную симметрию у Тинторетто или Боттичелли и т. п.), а под «конструкцией» — саму систему передачи изображения, безотносительно к эстетической организации текста. См. такое разграничение у А. Г. Габричевского (Портрет как проблема изображения, в сб.: «Искусство портрета», под ред. А. Г. Габричевского, М., 1928, стр. 66), П. А. Флоренского (Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях, § 42).

Понятно, что конструкция, как чисто языковое явление обычно не имеет вполне индивидуального характера. С другой стороны, композиция, если она не имеет индивидуального характера, относится к явлениям стиля (ср. соображения об анализе стиля в семиотическом аспекте в работе: Б. А. Успенский, Семиотические проблемы стиля в лингвистическом освещении, «Труды по знаковым системам», IV, Тарту, 1969, ср. В. А. Успенский, Les problèmes sémiotiques du style à la lumière de la linguistique, «Information sur les sciences sociales», VII, 1968, № 1).

<sup>41</sup> Ср. таблицы 41 и 43 в изд.: К. Onasch, Ikonen, Berlin, 1961.

<sup>42</sup> Ср. о коммуникативном поведении: Т. М. Николаева, Б. А. Успенский, Языкознание и паралингвистика, «Лингвистические исследования по общей и славянской типологии», М., 1966, стр. 65.

тине, в принципе предполагается не только у художника, написавшего картину (который выступает, тем самым, как отправитель сообщения), но и у зрителя, ее воспринимающего (и выступающего, соответственно, как получатель сообщения). Отсюда возможны случаи неправильного чтения картины (т. е. интерпретации ее на ином языке, нежели тот, на каком она была написана).

Все это не приложимо, однако, к индивидуальной системе художника: здесь от зрителя не предполагается никаких предварительных знаний; сама система вообще носит в большей степени экспрессивный, нежели коммуникативный характер.

Предметом нашего рассмотрения явится в дальнейшем исключительно общая (а не индивидуальная) система живописного произведения, т. е. система, вовлекающая не только художника, но и зрителя.

При этом нас будут интересовать в первую очередь те уровни живописного произведения, которые касаются пространственно-временного соотношения изображаемых объектов (т. е. передача пространственно-временных отношений в различных системах изображения и, обратно, возможность реконструкции по изображению реальных отношений в пространстве или во времени); надо сказать, что здесь, как мы увидим далее, могут одновременно применяться не одна, а несколько систем изображения (на разных уровнях).

Вместе с тем не будем рассматривать в настоящей статье уровни, связанные с символикой или идеографией древней иконы (что может быть в значительной степени оправдано разработанностью этого вопроса как в иконописных подлинниках, так и в специальных исследованиях по иконографии).

## ПРИНЦИПЫ ОРГАНИЗАЦИИ ПРОСТРАНСТВА В ДРЕВНЕЙ ЖИВОПИСИ

Исследования более или менее недавнего времени<sup>43</sup> позволяют говорить о совокупности специальных перспективных приемов в древней — прежде всего, средневековой — живописи, т. е. иначе говоря, об особой системе передачи пространственных характеристик на двумерную плоскость изображения. Эту систему условно можно называть *«системой обратной перспективы»*.

Система обратной перспективы исходит из множественности зрительных позиций, т. е. связана с динамикой зрительного зора и последующим суммированием зрительного впечатления (при многостороннем зрительном охва-

<sup>43</sup> См.: Л. Ф. Жегин, «Иконные горки». Пространственно-временное единство живописного произведения, «Труды по знаковым системам», II, Тарту, 1965, его же, Некоторые пространственные формы древнерусской живописи. «Древнерусское искусство XVII в.», М., 1964, его же. Язык живописного произведения (Условность древнего искусства), М., 1970; П. А. Флоренский, Обратная перспектива. «Труды по знаковым системам», III, Тарту, 1967; А. В. Бакушинский, Линейная перспектива в искусстве и зрительном восприятии реального пространства. «Искусство», 1923, № 1; E. Panofsky, Die Perspektive als «symbolische Form», «Vorträge der Bibliothek Warburg 1924—1925», Leipzig, 1927; O. Wulff, Die umgekehrte Perspektive und die Niedersicht. Eine Rauman schaugsform der altbyzantinischen Kunst und ihre Fortbildung in der Renaissance, «Kunstwissenschaftliche Beiträge A. Schmarow gewidmet», Leipzig, 1907; W. de Grueneisen, La perspective. Esquisse de son évolution dès origines jusqu'à la Renaissance, «Ecole française de Rome. Mélanges d'archéologie et d'histoire 1911», XXXI.

Ср. также: M. S. Bunim, Space in Medieval Painting and the Fore-runners of Perspective, New York, 1940.

те). При суммировании эта динамика зрительной позиции переносится на изображение, в результате чего и возникают специфические для форм обратной перспективы деформации<sup>44</sup>.

Таким образом, противопоставление прямой и обратной перспективных систем могут быть связаны прежде всего с неподвижностью, или же, напротив, с динамичностью зрительной позиции. Отсюда, между прочим, и характерная неподвижность фигур в древней живописи (например, в иконе): им не надо двигаться — движется сам наблюдатель, т. е. относительно них перемещается зрительная позиция (что функционально одно и то же). Этому можно противопоставить резкие ракурсы, разнообразные передающие движение повороты, которые характерны для более позднего искусства, основывающегося на неподвижности зрительной позиции (т. е. искусства прямой перспективной системы).

Без преувеличения можно сказать, что множественность точек зрения и связанная с нею динамика зрительной позиции является объединяющим моментом в средневековом изобразительном искусстве; это относится, между прочим, не только к отдельным изображениям, но и к общей системе монументального живописного декора.

Если в западноевропейском ренессансном искусстве росписи интерьера рассчитаны на определенную зрительную позицию, изменение которой (в частности, приближение зрителя) может вызвать искажение изображения, то в искусстве византийском и древнерусском росписи рассчитаны на меняющуюся точку зрения: изображения строятся так, чтобы не выглядеть искаженными, с какой бы точки зритель ни глядел на них<sup>45</sup>. Напротив, не исключено даже, что система росписи могла строиться в каких-то случаях в специальном расчете на движение зрителя (ср. в этой связи эффект неотступно следящих глаз и внезапно вспыхивающих нимбов в монументальном искусстве России и Византии).

Итак, обратная перспектива так же, как перспектива прямая, есть условная система передачи пространственных характеристик реального мира на плоскость изображения. Всякая формальная система накладывает определенные ограничения на передаваемое содержание, которые не могут быть восприняты в рамках данной системы. Изучение таких ограничений крайне важно для понимания функционирования системы; в силу имеющихся ограничений происходит выделение релевантного и нерелевантного при восприятии содержания, т. е. одни моменты более или менее произвольно считаются более важными, другие же — вовсе несущественными<sup>46</sup>.

Например, на театральной сцене подобными формальными ограничениями, задаваемыми по условию, являются ограничения во времени, месте, действии. Зритель заранее готов примириться с этими ограничениями, аккомодируясь к ним и трансформируя свое восприятие так, чтобы не воспринимать этих условностей.

Точно так же мы заранее готовы к тому, что в живописном произведении имеются какие-то искажения (по сравнению с тем, что мы реально видим). Выбор тех или иных искажений условен, но наличие вообще каких-то искажений — неизбежно. Можно сказать, что те или иные искажения не воспринимаются содержательно, но принимаются как данное зрителем картины; обсуждение их целесообразности, вообще говоря, неправомерно без выхода за рамки системы изображения (а надо полагать, что непосредственное художественное восприятие достигается именно внутри этих рамок).

В системе обратной перспективы несущественными кажутся, например, всевозможные разломы форм, их искажения по сравнению с тем, что мы

<sup>44</sup> См. цитированные работы Л. Ф. Жегина; там же рассмотрены происходящие при этом геометрические трансформации форм в данной системе.

<sup>45</sup> См.: O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, London, 1947, p. 34.

<sup>46</sup> См. Б. А. Успенский, «О семиотике искусства, «Симпозиум по структурному изучению знаковых систем», М., 1962.

видели бы из одной точки зрения, — но зато особенно важным представляется передать то впечатление от предмета, которое мы реально получаем, осматривая его с разных сторон.

В системе прямой перспективы, напротив, существенным представляется передать то впечатление, которое зритель имеет в заданный момент и с заданной точки зрения; в то же время несущественным кажется, что реально зритель находится в движении и суммирует впечатление с разных точек зрения (несущественной представляется даже бинокулярность нашего зрения — то, что в действительности мы совмещаем две точки зрения).

С известным огрублением можно сказать, что в первом случае существенно то, каков есть изображаемый объект, тогда как во втором случае существенным является то, каким он кажется, то есть каким он предстает взору художника. (Отсюда эволюцию искусства нетрудно связать с эволюцией философской мысли — в частности, противопоставляя абсолютную направленность средневекового мировоззрения и субъективизм, характерный для нового времени).

Эволюция искусства состоит из последовательного чередования стадий, когда моменты, которые ранее казались более или менее несущественными, вдруг приобретают особое значение, в то время, как к другим моментам, ранее значимым, теряется интерес. Если в известном смысле общие принципы прямой перспективы (одна точка зрения и один заданный момент) нашли наиболее последовательное выражение в искусстве XIX в. (прежде всего, в «классическом» импрессионизме), то последующее развитие живописи (начиная с Сезанна<sup>47</sup>) во многом знаменует возврат к принципам обратной перспективы (суммирование зрительного впечатления).

\* \* \*

Динамика зрительного взора, характерная для средневековой живописи, имеет своим следствием относительно большую (сравнительно с системой прямой перспективы) деформацию форм изображаемых предметов. Действительно, в отрыве от всего изображения в целом изображенные предметы бывает трудно, а то и вовсе невозможно, опознать (не так, однако, в системе прямой перспективы, где изолированные изображения столь же легко соотносятся с реальной действительностью<sup>48</sup>, как и вся картина в целом).

Сошлемся хотя бы на изображения архитектуры в древней иконе (так называемые формы «палатного письма») или же на изображение горизонта (в виде «иконных горок<sup>49</sup>»); в результате перспективных трансформаций и те и другие принимают настолько условные формы, что в изоляции от всего изображения едва ли могут быть соотносены с действительностью.

В самом деле, если картина написана по законам прямой перспективы, изображенный на ней предмет может всегда быть вычленен из картины как часть из целого и непосредственно соотносен с его реальным денотатом (такое вычленение может отразиться на эстетическом восприятии предмета, но не на соотношении его с действительным миром). Это происходит

<sup>47</sup> См.: F. Novotny, Césanne und das Ende der wissenschaftlichen Perspektive, Wien, 1937.

<sup>48</sup> Т. е. со своими денотатами.

<sup>49</sup> «Иконные горки» суть не что иное, как земля на заднем плане картины, вздыбившаяся в результате динамики зрительной позиции и вызванных ею перспективных деформаций (см. Л. Ф. Жегин, «Иконные горки»).

Аналогию «иконным горкам» можно видеть и в тех странных клочковатых формах на рельефах критских кубков из Ваффю, значение которых в свое время вызвало полемику искусствоведов и которые Б. Виппер рассматривает как «изображение почвы, кусочки скалы». См.: Б. Виппер, Проблема и развитие натюрморта (Жизнь вещей). Казань, 1922, стр. 71—72.



потому, что каждая изображаемая фигура здесь подобна своему изображению. (Точно так же мы можем, например, взяв чертеж, вычленив из него изображение какой-то детали и непосредственно сопоставлять чертеж этой детали с самой изображаемой деталью).

Не так, однако, в древнем — доренессансном — искусстве. Изображение в средневековой живописи есть не столько копия какого-то отдельного реального объекта (часто оно как будто бы даже и не претендует на какое-либо подобие), сколько символическое указание на его место в изображаемом мире (т. е. в мире, его окружающем). Иными словами, задачей живописца является прежде всего изобразить в целом подобный мир (хотя в частности он и может отличаться от того, что реально дано взору), иначе говоря, самостоятельный микромир, в целом подобный миру большому, — изображение же отдельных предметов предстает как функция от этой общей задачи. И, соответственно, каждое изображение в отдельности тогда может быть и не подобно изображаемым предметам.

Отсюда внешнему подобию отдельных объектов в иллюзионистической живописи противостоит в целом подобный мир в системе обратной перспективы (с возможными искажениями отдельных форм в параметрах этого изображенного мира). Можно было бы сказать тогда, что изображение в целом становится знаком изображаемой действительности, а отдельные его фрагменты соотносятся со своими денотатами не непосредственно, но через отношение тех и других к целому<sup>50</sup>.

Древний художник не может (или не стремится) изобразить просто стол, поскольку реально стол этот находится в окружающем его пространстве: поэтому художник должен изобразить прежде всего само это пространство (и здесь ему способствует динамическая зрительная позиция) и тем самым как бы поместить нас внутрь изображения.

Итак, перед художником стоит задача переорганизовать видимое пространство в пространство, в себе замкнутое, аккомодируя его к двумерной плоскости и ограниченности размеров картин.

Соотносятся прежде всего не стол в жизни и стол в картине, а мир жизни и мир картины (т. е. то пространство, в котором находится стол, и отражение этого пространства в картине). Перспективные закономерности служат для отождествления обоих миров, перевода (так сказать, «пересчета») с одного на другой. Конкретный же объект (например, стол) постигается через его место в мире (в том или другом); взятое в отдельности, изображение стола может быть непосредственно и не соотносимо с его денотатом (со столом реальным) — подобно здесь не столько само конкретное изображение, но скорее относительное соотношение (месту предмета в реальном мире соответствует место изображаемого предмета в мире картины<sup>51</sup>). Изображение стола, таким образом, служит прежде всего указанием на его место в изображаемом пространстве.

<sup>50</sup> При этом надо иметь в виду, что общее пространство доренессансного живописного изображения может естественно члениться на совокупность микропространств, каждое из которых характеризуется собственной динамикой зрительной позиции. Иначе говоря, изображаемый мир распадается в этом случае на несколько относительно самостоятельных пространственных микромиров, в параметрах которых и даются находящиеся в них объекты (эти микромиры могут объединяться в одно целое в сознании воспринимающего зрителя уже на чисто содержательном, а не на формальном уровне). В этом случае с чисто формальной точки зрения картина распадается на несколько картин, входящих в определенные пространственно-временные отношения, к каждой из которых в отдельности и могут быть отнесены сделанные выше выводы.

<sup>51</sup> Здесь имеются в виду, в первую очередь, физико-геометрические соотношения, но самый принцип имеет более общий характер: он может быть отнесен, в частности, не только к реальному, но и к некоторому условному символическому пространству (ср. в этой связи ниже, стр. 211).

Тем самым конкретный объект дается в древней иконе (resp. — фреске, миниатюре) не с отдельной точки зрения какого-то лица (как это имеет место при прямой перспективной системе), но изображается в специальном микромире иконы (в целом подобном миру реальному), — и, следовательно, изображение это в общем не зависит от какой-то индивидуальной точки зрения<sup>52</sup>. Можно было бы сказать, что система древнего искусства связана не с наложением какой-то своей (личной) схемы на изображаемый мир, но с приятием и постижением реальностей («сгустков бытия») как они есть<sup>53</sup>.

Итак, мы можем заключить, что в системе древнего искусства начало соотношения изображения с действительностью лежит не в соотношении отдельных предметов, но в соотношении общего изображаемого мира. Соотносится прежде всего не некоторый фрагмент живописного произведения с соответствующим объектом реальности, но целый мир изображения с реальным миром. Более всего важно подобие целого, часть же определяется через отношение к целому. Это может быть противопоставлено принципам прямой перспективной системы, где картина предстает как совокупность изображений, каждое из которых непосредственно соотносится с изображаемым, т. е. непосредственно ему подобно; в целом же совокупность изображений может отражать реальную совокупность изображаемых. Тем самым целое здесь само может образовываться из частей<sup>54</sup>.

\*  
\*

Прямым следствием сказанного является замкнутость пространства древнего изображения<sup>55</sup>. Позиция древнего художника прежде всего не внеш-

<sup>52</sup> На этом основании различие между обратной и прямой перспективой может связываться с «религиозной устойчивостью общего народного, сознания», противопоставленной «индивидуальному усмотрению отдельного лица с его отдельной точкой зрения, и притом с отдельною точкою зрения в этот именно данный момент» (см. П. А. Флоренский, Обратная перспектива, стр. 385).

<sup>53</sup> Ср. замечание Б. Виппера о контрасте между египетским и новым европейским искусством. «Контраст заключается в том, — пишет Виппер, — что египтянин не признает иллюзии пространства, этой мнимой глубины, на которой построена выразительность европейского искусства. Глубину пространства, которую европеец только предполагает в оптической иллюзии, египтянин хочет видеть в реальной протяженности, поэтому и фигуру рельефа он дает в ее реальной протяженности на стене. Он хочет показать все пространственные меры предмета: не только ширину и высоту, но также и глубину — вот почему он распластывает фигуру по стене, соединяя в одной реальной линии все измерения человеческого тела» (см.: Б. Виппер, Проблема и развитие натюрморта, стр. 55—56).

<sup>54</sup> На основании сказанного можно было бы сделать вывод, что если система восприятия при обратной перспективе прежде всего аналитическая (от целого к части — хотя непосредственно за этим может быть и синтетическое объединение целых фрагментов живописного произведения в более крупное единство), то при прямой перспективе эта система — прежде всего синтетическая (от части к целому — хотя вслед за этим и возможно аналитическое членение целого на более мелкие фрагменты). Разумеется, реально как правило имеет место эвристическое совмещение обоих порядков восприятия — но тем не менее мы можем, по-видимому, констатировать ту или иную преобладающую тенденцию (ср. несколько сходную постановку вопроса, хотя и на ином материале, в работах Вельфлина: Г. Вельфлин, Искусство Италии и Германии эпохи Ренессанса, М., 1934, стр. 234; Г. Вельфлин, Основные понятия теории искусств. Проблемы эволюции стиля в новом искусстве, М.—Л., 1930).

<sup>55</sup> См. об этом Л. Ф. Жегин, Язык живописного произведения, стр. 76 и сл.

ная, а внутренняя по отношению к изображению: как говорилось, он изображает в первую очередь не самый объект, но пространство, окружающее этот объект (мир, в котором он находится), и, следовательно, помещает себя и нас как бы внутрь этого изображаемого пространства<sup>56</sup>. Мы (т. е. наш взгляд, взгляд зрителя) как бы входим в изображение, и динамика нашего зора следует законам построения этого микромира.

Таким образом, мы различаем внутреннюю и внешнюю (по отношению к изображению) зрительную позиции, т. е. иначе говоря, позицию наблюдателя, принадлежащую самому изображаемому миру, и позицию зрителя картины (изображения), находящегося, естественно, вне изображаемой действительности. Позиция художника может совпадать в принципе как с той, так и с другой позицией, т. е. он может принимать при построении изображения — в некотором конкретном случае — точку зрения наблюдателя, причастного к изображаемому миру, либо точку зрения зрителя картины, по необходимости отчужденную от этого мира<sup>57</sup>. Если со времени Ренессанса в европейском изобразительном искусстве принята внешняя позиция по отношению к изображению, то в средневековой живописи, так же как и в искусстве архаическом, художник обычно помещает себя как бы внутри описываемой картины, изображая мир в округ себя, а не с какой-то отчужденной позиции. В этой связи особенно характерны некоторые древнейшие изображения, со всей определенностью указывающие на внутреннее положение художника в изображаемом пространстве. Ср., например, пейзаж на одном из рельефов во дворце Синаххериба в Ниневии (Ассирия, VIII в. до н. э.), где горы и деревья, изображенные по обеим сторонам реки, как бы распластаны на плоскости — по одному берегу реки вершины гор и деревьев направлены вверх, тогда как по другую сторону они обращены вниз<sup>58</sup>. Подобного рода построение нетрудно встретить и в искусстве Древнего Египта: ср. относительно нередкое здесь изображение четырехугольного пруда, обнесенного деревьями, вершины которых обращены на все четыре стороны (см., например, роспись из гробницы визирия Рехмира, Новое царство<sup>59</sup>). Можно сослаться также на характерное как для иконы, так и для более древнего

<sup>56</sup> В первобытном искусстве художник вообще, по-видимому, может считать себя (свою зрительную позицию) неотъемлемой частью изображения, составляя с ним как бы одно целое.

Учет принципиально иной — сравнительно с нынешними художественными представлениями — позиции зрителя по отношению к произведению искусства в древности, может позволить в какой-то степени объяснить странный феномен перевернутого изображения, наблюдаемый иногда в искусстве каменного века, — когда, например, амулеты, изображающие людей и животных, подвешивались на шнурке вверх ногами [см. А. А. Формозов, Памятники первобытного искусства на территории СССР, М., 1966, стр. 33, 36; C. Schuster, *Pendants in the form of inverted human figures from paleolithic to modern times*: «Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук», т. VII, М., 1970; в последней работе предлагается семантическая интерпретация данного феномена (автор рассматривает подобные изображения как изображения мертвых), которая не обязательно противоречит нашей интерпретации]. Ср. также характерные изображения перевернутого «мирового дерева» в архаической мифологии.

<sup>57</sup> Укажем, что соответствующие принципиальные авторские позиции («внешняя» и «внутренняя») вычлениются и в композиции литературного произведения. См. об этом в нашей книге «Поэтика композиции» (М., 1970, стр. 172 и сл.).

<sup>58</sup> См. Н. Д. Флиттнер. Культура и искусство Двуречья и соседних стран. Л.—М., стр. 260.

<sup>59</sup> См. иллюстрацию в кн.: М. Э. Матье, Искусство Нового Царства XVI—XV вв. [до н. э.], Л., 1947 («История искусства Древнего Востока», т. I: Древний Египет, вып. 3), стр. 141, рис. 58.

искусства изображение крепости, башни которой распластаны на плоскости и устремлены от центра к периферии изображения: вниз, вверх, и в стороны. Очевидно, что подобные изображения могут возникать только при том условии, что художник мысленно помещает себя в центр изображаемого пространства<sup>59a</sup>.

Признаком внутренней (по отношению к изображению) позиции художника могут служить и формы зеркального изображения, особенно характерные для архаического искусства, но встречающиеся (иногда в реликтовой форме) и в более позднее время. Формы зеркального изображения особенно наглядно проявляются в примитивных картографических рисунках, когда изображение предмета дается не таким, как его видит глаз наблюдателя, а каким он представился бы в зеркальном отражении<sup>60</sup>; художник, тем самым, находится как бы по ту сторону изображения (тот же эффект мог бы возникнуть в том случае, если бы художник наносил изображение на одной стороне плоскости, а зритель воспринимал бы просвечивающее изображение с другой стороны). Зеркальное изображение может быть отмечено и в египетском искусстве<sup>61</sup>. Так, характерной позой в египетском рельефе является изображение человека с выдвинутыми вперед левой рукой и ногой. Если же египетский художник отступает от этого, то он просто переворачивает рисунок слева направо, несмотря на несуразности, которые при этом происходят: так, часть передника, которая должна была приходиться на правый бок, переносится при этом на левый, скипетр, который носился в правой руке, оказывается в левой, и т. п.; иначе говоря, изображение дается как бы отраженным в зеркале<sup>62</sup>.

<sup>59a</sup> Этот же прием характерен и для детского рисунка, причем покойному проф. Н. М. Тарабукину принадлежит здесь любопытное наблюдение. Пятилетний мальчик, которого попросили нарисовать пруд, обнесенный деревьями, начертил круг и затем, поворачивая постепенно кругом лист бумаги, нарисовал деревья, расположенные вершинами по радиусам во все стороны от пруда. «Процесс рисования (поворот листа бумаги), — заключает Н. М. Тарабукин, — явно указывал, что ребенок ориентировался в данном пространственном факте моторно, а не зрительно: он «ходил» вокруг пруда и поэтому вполне естественно всякий раз изображал дерево кроной вверх» (Н. М. Тарабукин, Проблема пространства в живописи. Теория и история пространственных форм и построение перспективы, — рукопись, 1927 г.). Кажется только более точным считать, что мальчик не ходил вокруг пруда, а мысленно помещал себя в его центре, последовательно поворачиваясь кругом; однако, и в том и в другом случае художник оказывается внутри изображаемого пространства.

<sup>60</sup> См. Б. Ф. Адлер, Карты первобытных народов, СПб., 1907 (= «Известия имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете», т. СХІХ, Труды Географического Отделения, вып. II), стлб. 47.

<sup>61</sup> См.: Ф. В. Баллод, Древний Египет, его живопись и скульптура, М., 1913, стр. 43.

<sup>62</sup> О зеркальных изображениях в античном и более позднем европейском искусстве см. Н. Щербаков, К вопросу об обратных изображениях, «Сборники Московского Меркурия по истории литературы и искусства», М., 1917. Ср. примеры зеркального изображения пейзажа или строений на фоне, приводимые в соч.: Вл. Мальмберг, Отзыв о диссертации Ал. М. Миронова... «Альбрехт Дюрер, его жизнь и художественная деятельность», отд. оттиск, стр. 20—23 (не обязательно соглашаться при этом с тем объяснением, которое дает этому явлению сам Мальмберг).

Наконец, как показал Л. Ф. Жегин, формы так называемой «усиленно-сходящейся» перспективы (Niedersicht), нередко появляющиеся на периферии иконописного изображения, могут трактоваться как зеркальные по отношению к господствующим здесь формам обратной перспективы (см.: Л. Ф. Жегин, Язык живописного произведения, стр. 59).

В более позднем, — и, в частности, средневековом — искусстве показателен также внутренний источник света в картине, переходящий в затенение на первом (периферийном) плане картины. Это внутреннее освещение соответствует внутренней позиции наблюдателя (художника) в изображении<sup>63</sup>.

Но прежде всего использование внутренней или внешней точки зрения проявляется в той перспективной системе, которую применяет живописец. Действительно, классическая прямая (линейная) перспектива представляет изображение таким, как оно воспринимается извне (со стороны), т. е. с какой-то фиксированной точки зрения — внешней по отношению к изображаемой действительности<sup>64</sup>. Соответственно, картина рисуется здесь так, как может рисоваться, скажем, вид из окна — с непременным пространственным барьером между изображающим художником и изображаемым миром. Можно сказать, что в системе прямой перспективы точка зрения художника совпадает с точкой зрения зрителя (картины).

Между тем, в системе обратной перспективы точки зрения художника и зрителя (картины) — не совпадают. В отличие от перспективы прямой, система обратной перспективы предполагает не внешнюю, а внутреннюю позицию художника: именно в связи с тем, что художник не огражден от изображаемого мира, а ставит себя в позицию наблюдателя, причастного ему, и становится возможным его активное перемещение внутри этого мира, т. е. динамика зрительной позиции, которая, как говорилось, и обуславливает формы обратной перспективы.

На внутреннюю позицию художника по отношению к изображению указывает и такое характерное для обратной перспективы обстоятельство, как сокращение размеров изображения по мере приближения к переднему плану, т. е. к зрителю картины (а не по мере удаления от него, как это имеет место при перспективе прямой). Действительно, это явление может быть понято в том смысле, что сокращение размеров изображения в зависимости от удаления здесь дается не с нашей точки зрения (т. е. точки зрения зрителя, занимающего постороннюю по отношению к картине позицию), но с точки зрения нашего визави — некоего абстрактного внутреннего наблюдателя, который мыслится помещенным в глубину картины<sup>65</sup>.

В соответствии со сказанным произведение средневековой (и вообще доренессансной) живописи изображает не «окно в природу» — как это

<sup>63</sup> См. Л. Ф. Жегин, *Язык живописного произведения*, стр. 60, 100; там же и о связи позиций наблюдателя и источника освещения.

<sup>64</sup> Самый принцип линейной перспективы вообще предполагает какую-то воображаемую прозрачную стену, на которую проецируется зрительный луч (ср. в этой связи известные опыты Дюрера по устройству механизма для перспективного рисования — или же «прозрачную» завесу) (*velo, taglio*) у Альберти («О живописи», кн. II — см. стр. 24 итальянского текста в цитированном парижском издании 1651 г. или стр. 43 русского перевода 1937 г.).

Эта мысленная стена и знаменует тот необходимый барьер, который существует между художником и изображаемой действительностью при перспективном изображении.

<sup>65</sup> См. об этом O. Wulff, *Die umgekehrte Perspektive und die Nieder-sicht. Eine Raumanschauungsform der altbyzantinischen Kunst und ihre Fortbildung in der Renaissance, «Kunstwissenschaftliche Beiträge A. Schmarsow gewidmet»*. Leipzig, 1907; ср. еще отчасти близкие мысли в книге: A. Riegl, *Die Entstehung der Barockkunst im Rom*, 1908, S. 49, где элементы обратной перспективы в античном искусстве объясняются «ориентировкой от объекта, а не от субъекта» См. в этой связи также: A. Grabar, *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale, «Cahiers archéologiques»*, 1945, fasc. I, где внутренняя позиция средневекового художника связывается с философией Плотина, а именно с тем его положением, по которому зрительное впечатление создается не в душе воспринимающего, а там, где находится объект.

позднее прокламировали теории эпохи Возрождения (ср. «fenestra aperta» Альберти, «pariete di vetro» Леонардо да Винчи), а затем особенно импрессионисты, — не часть механически отделенную от целого, но особым образом переорганизованное (в пределах рамы) пространство — пространство в себе замкнутое<sup>66</sup>.

Косвенное отражение противопоставления внешней и внутренней точек зрения можно обнаружить, между прочим, и в архитектуре. Характерно, например, что купольный храм заменяется в России шатровым примерно в то же время, когда здесь возникает реакция на старые эстетические нормы (XVI—XVII в.). При этом купольный храм воспринимался как жилище Бога, небо, простертое над землей: более важной здесь была внутренняя точка зрения и внутренняя архитектура храма. Между тем, шатровый храм выражал идею устремления к небу — ориентированную, соответственно, на внешнего наблюдателя, на взгляд со стороны<sup>66а</sup>.

Весьма показательно в связи со сказанным, что в древнем изобразительном искусстве иногда дается символическое изображение чьих-то глаз, никак как будто бы не связанное с общим построением живописного произведения. Это явление встречается, в частности, в египетском искусстве, в искусстве античном и, наконец, средневековом<sup>67</sup>; оно может долго сохраняться в той или иной иконописной традиции. Представляется вероятным, что глаза эти символизируют точку зрения некоего абстрактного зрителя внутри изображаемой действительности (в определенных случаях его возможно отождествить с божественным наблюдателем), с позиции которого и представлено соответствующее изображение. Укажем в этой связи, что у русских иконописцев еще и в XIX в. был обычай писать на иконе так называемый «великий глаз» и подписывать: Богъ<sup>68</sup>.

С другой стороны, любопытно в той же связи мнение Эйзенштейна,

<sup>66</sup> Характерно в этой связи, что произведение древней живописи не может быть мысленно продолжено, как может быть, например, часто продолжена в нашем представлении картина импрессиониста. С этим же связано и то, что для доренессансного искусства относительно мало характерна незаконченность форм, столь обычная в новой живописи, когда границы изображения проходят непосредственно по фигурам людей, животных, предметов, соответственно их обрезая. См. ниже, стр. 219.

<sup>66а</sup> См.: И. И. Иоффе, Русский Ренессанс, «Ученые записки Ленинградского гос. университета», № 72, Серия филологических наук, вып. 9, Л., 1944—1945, стр. 238—239.

<sup>67</sup> Указанное явление в свое время было специально отмечено П. А. Флоренским, который посвятил ему одну из своих неопубликованных работ: явление это отмечает, между прочим, и Г. К. Честертон в своем труде о Фоме Аквинском (G. K. Chesterton, St. Thomas Aquinas, New York, 1933). Об изображении глаз в буддийском искусстве см.: Е. С. Семёва, История буддизма на Цейлоне, М., 1969, стр. 121, примеч. 40. Отметим еще «изображение, напоминающее по своей форме глаз» на примитивном рисунке-карте туземцев Новой Гвинеи (см. в изд.: Б. Ф. Адлер, Карты первобытных народов, стлб. 55—56, причем Адлер вынужден трактовать это изображение как своеобразную особенность рельефа, что совсем не обязательно).

<sup>68</sup> Специальное упоминание об этом обычае (вместе с возражениями против него) можно встретить в старообрядческих сочинениях по иконописи. См., например, в рукописном сборнике собр. Богданова Гос. Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина (шифр: 0 I 352), л. 12 об. Ср. также: И. Ф. Нильский, Взгляд раскольников на некоторые наши обычаи и на порядки жизни церковной, государственной и домашней. СПб., 1863 (отд. оттиск из «Христианского чтения», ч. II, 1863), стр. 9.

Можно сослаться в этом же плане на характерный для архаических текстов мотив глаза Бога, в связи с мифологическим «мировым деревом» (например, в «Эдде» глаз бога Одина в корнях дерева).

который усматривал в японских гравюрах изображение ресниц человека, как бы смотрящего на запечатленный мир<sup>68а</sup>. Если соглашаться с этой трактовкой, можно считать, что эти ресницы, напротив, символизируют точку зрения абстрактного зрителя вне картины (абстрактную позицию внешнего наблюдателя).

\*  
\*  
\*

Мы говорили о внутренней позиции художника в доренессансном искусстве. Но наряду с точкой зрения внутреннего зрителя в произведении средневековой живописи может присутствовать и внешняя по отношению к изображению точка зрения (точка зрения постороннего наблюдателя, совпадающая с точкой зрения возможного зрителя картины).

Это относится прежде всего к *рамкам* живописного произведения; под «рамками» при этом понимаются условные приемы и формы, служащие для обозначения границ изображаемой действительности, — будь то непосредственно обозначенные границы картины или вообще живописного произведения (в виде специально очерченной линии или же в виде изображения оконной рамы, дверного проема, раздвинутых завес; в конечном же счете сюда относятся и рама картины или ковчег иконы) или специальные композиционные формы, появляющиеся на периферии живописного изображения. Рамки, тем самым, обозначают рубеж от внешнего (по отношению к изображению) мира к внутреннему миру живописного произведения; при этом рамки принадлежат именно пространству внешнего зрителя, а не воображаемому трехмерному пространству, представленному в изображении<sup>69</sup>. Соответственно, специальные формы, ориентированные на внешнего зрителя (зрителя картины), и могут образовывать рамки живописного произведения.

Указанное совмещение «взгляда изнутри» (в основной части живописного произведения) и «взгляда извне» (на его периферии) проявляется как в чередовании вогнутых форм обратной перспективы в центре изображения и подчеркнуто выпуклых форм так называемых «усиленно-сходящейся» перспективы (*Niedersicht*) по его краям<sup>70</sup>, так и в характерной для русской иконописи передаче интерьера, когда то же здание, которое в центральной части изображения представлено в интерьере, по его краям дается в экстерьере — и таким образом мы можем одновременно видеть, например, внутренние стены комнаты, и крышу того здания, которому принадлежит эта комната<sup>71</sup>.

<sup>68а</sup> См. С. М. Эйзенштейн, Избранные произведения в шести томах (М., 1964—1970), т. III, стр. 516. На это место любезно обратил наше внимание Вяч. Вс. Иванов.

<sup>69</sup> Ср. M. Schapiro, On some problems in the semiotics..., p. 227.

<sup>70</sup> Л. Ф. Жегин, Язык живописного произведения, стр. 56—64.

<sup>71</sup> С другой стороны совмещение «внутренней» и «внешней» зрительной позиции при передаче интерьера может приводить к крайне своеобразной системе, когда внутри интерьерного разреза (вид «изнутри») помещается экстерьер (вид «снаружи») того самого здания, которое дается в интерьере. См., например, такое совмещение в клейме «Положение Параскевы Пятницы во гроб» новгородской иконы XVI в. («Параскева Пятница в жизни» из Дмитровского краеведческого музея; см. репродукцию в альбоме: С. В. Ямщиков, Древнерусская живопись. Новые открытия, М, 1965, табл. 16).

Переход от внешней зрительной позиции к внутренней при изображении интерьера может быть обозначен достаточно резко, вследствие чего появляются характерные как бы разрезанные формы (ср. изображение луковки храма в левом верхнем углу на иконе Покрова 2-й пол. XV в. из собрания Гос. Третьяковской Галереи — см. репродукцию в работе: А. И. Успенский, Иконописание в России до второй половины XVII века, «Золотое руно», 1906, № 7—8—9, стр. 7 (табл. 3)).

Именно поэтому, как это иногда отмечается исследователями, икона, как и вообще древнее живописное изображение, не нуждается в раме<sup>72</sup> — сами формы «внешней» точки зрения образуют естественные рамки изображения<sup>73</sup>. Между тем, в искусстве нового времени какие-то условные рамки, ограничивающие изображение, необходимы; именно рамки организуют изображение<sup>74</sup> и придают ему семиотическую значимость<sup>75</sup>.

В определенных случаях внутренняя и внешняя зрительная позиции могут вступать в конфликт друг с другом. В этом отношении показательна средневековая полемика о месте, которое должны занимать апостолы Петр и Павел по отношению к Христу в римских мозаиках<sup>76</sup>, т. е.

<sup>72</sup> См. В. Н. Лазарев. Живопись и скульптура Новгорода — в кн.: «История русского искусства», т. II, М., 1954, стр. 246; Л. Ф. Жегин, Язык живописного произведения, стр. 61.

<sup>73</sup> Переход от «внутренней» точки зрения к «внешней» как формальный прием, обозначающий естественные рамки художественного произведения, может быть прослежен не только в живописном, но и в словесном искусстве. С этой точки зрения, например, очень показательны традиционные концовки в сказках типа «А я там был, мед-пиво пил...» и т. д. (при том, что слушателям только что повествовалось о временах и странах достаточно отдаленных, где рассказчик явно быть никак не мог): это ни что иное, как переход на внешнюю (по отношению к сказке) точку зрения (которая совпадает с точкой зрения слушателя) — переход, знаменующий выход из мира сказки во внешнюю по отношению к ней действительность и тем самым ее окончание. Такую же роль играют традиционные концовки в старинной поэзии, например, обращение к прицу в средневековой французской балладе (ср. хотя бы у Вийона). Иначе говоря, речь идет в этих случаях об обращении к точке зрения заведомо посторонней (читателя, слушателя), выходящей за границы самого повествования, — которая до того как бы не учитывалась.

Точно в такой же функции выступает и переход от описания субъективного (внутреннего) состояния героя, то есть описания со ссылкой на его мысли и чувства, описанию его внешнего (объективного) поведения; или переход от синхронной по отношению к описываемым событиям точки зрения (когда повествователь как бы не знает, что произойдет дальше) к ретроспективному изложению с какой-то достаточно общей временной позиции; вообще, переход от точки зрения некоторого персонажа произведения или потенциального участника описываемых событий к точке зрения какого-то внешнего по отношению к описанию наблюдателя, причем переход этот может проявляться в самых разных аспектах. См. специально в нашей книге «Поэтика композиции» (стр. 189 сл.).

<sup>74</sup> Это связано как с незамкнутостью перспективного изображения, так и с тем, что последнее может произвольно члениться на более мелкие изображения (ср. выше, стр. 194—196).

<sup>75</sup> Можно сослаться здесь на мысль Г. К. Честертона о том, что пейзаж без рамки практически ничего не значит, но достаточно поставить какие-то границы (будь то рама, окно, арка и т. п.), как он может восприниматься как изображение (Г. К. Честертон, Новый Дон-Кихот, М.—Л., 1928, стр. 152); ср. также близкие (хотя и не столь четко сформулированные) мысли в работе: Б. Христиансен, Философия искусства, СПб., 1911, стр. 237.

Ср. в этой связи уже упомянутый выше прием обозначения рамок в картине в виде изображения по краям картины оконной рамы, дверного проема, раздвинутых завес и т. п.

<sup>76</sup> См. об этой полемике: M. Schapiro, On some problems in the semiotics..., p. 233. В отношении важности вообще правой позиции в данном случае ср. любопытное наблюдение грузинского путешественника нач. XVIII в. относительно римских церквей св. Петра и св. Павла (в каждой из которых хранится прах обоих святых) «в церкви святого Петра наверху по



полемика о том, должен ли Петр находиться справа от Христа (т. е. в правой позиции относительно зрителя, смотрящего на изображение) или же по правую руку Христа (т. е. в правой позиции относительно самого Христа). Очевидно, что конфликт вызван здесь наличием двух противоположных художественных систем (внешней и внутренней по отношению к изображению), в каждой из которых может быть интерпретировано данное изображение<sup>77</sup>.

Подобные проблемы в свое время были актуальны, между прочим, и в литургическом действе. Так, известный Никита Добрынин в XVII в. восставал против никоновских нововведений, согласно которым правой стороной святого хлеба в литургии объявлялась та, которая ранее считалась левой. Выступая против этого, Никита писал, что «на дискосе богородичная часть одесную святого агнца полагается, а не от потыря [т. е. потира] ... Изящно о том свидетельствуют в церквах Божиих дейсусы на иконах, что Богородица пишется одесную Сына своего Христа Бога нашего, а не ошуюю»<sup>78</sup>. Иначе говоря: если ранее, до раскола, правая сторона считалась от агнца, олицетворяющего Христа и занимающего центральное место в литургическом действе (внутренняя по отношению к действию точка зрения), то после раскола правая сторона стала определяться в отсчете от священнослужителя (можно сказать, внешняя по отношению к действию точка зрения). В оправдание старого порядка Никита ссылается на деисусные иконописные изображения, где Богородица всегда изображается по правую руку Христа. Можно видеть здесь определенную смену как эстетических, так и идеологических представлений.

## СУММИРОВАНИЕ ЗРИТЕЛЬНОГО ВПЕЧАТЛЕНИЯ КАК ПРИНЦИП ОРГАНИЗАЦИИ ДРЕВНЕГО ИЗОБРАЖЕНИЯ

Уже из сказанного может быть видно, что в древнем искусстве большую роль играет суммирование зрительного впечатления. Это относится не только к изображению отдельных предметов (о чем пойдет речь непосредственно ниже), но и к общей системе живописного произведения когда суммируется в одно взгляд зрителя изнутри (проявляющийся в формах второго плана) и внешний взгляд, взгляд снаружи (формы первого плана). Можно сказать, таким образом, что суммирование, т. е. синтез зритель-

правой стороне погребен святой Петр, а по левой — святой Павел. А в церкви святого Павла — справа святой Павел, а слева святой Петр». См.: Сулхан-Сабано Орбелиани, Путешествие в Европу, Тбилиси, 1969, стр. 72.

<sup>77</sup> С этим правомерно сопоставить разный порядок крестного знамения в различных традициях: справа налево (как в православной традиции) или слева направо (как у католиков или монофизитов). Можно считать, что разница в порядке обусловлена здесь тем, с чьей точки зрения ведется отсчет. Ср. в этой связи обусловленность порядка наложения крестного знамения в православной традиции: человек крестится справа налево, но другого крестит слева направо, т. е. как бы с точки зрения своего партнера. Можно считать, таким образом, что в обоих случаях имеет место порядок справа налево с точки зрения того, к кому обращено крестное знамение. Между тем, в других традициях (например, в католической) порядок наложения крестного знамения остается одним и тем же вне зависимости от того, крестится ли человек сам или крестит другого, т. е. здесь имеет место использование некоторой постоянной точки зрения.

<sup>78</sup> См.: И. Румянцев, Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»). Сергиев Посад, 1916, стр. 233 приложений, примеч. 2.

ного впечатления, представляет собой основной момент в построении древнего изображения.

Можно выделить при этом два принципа суммирования, которыми определяются и различные процедуры чтения изображения.

\* \* \*

В одних случаях художник сам суммирует свои зрительные впечатления (возникающие в процессе динамики зрительной позиции или динамики самого объекта) — нам же в этом случае представлены в произведении результаты суммирования. При этом в результате суммирования зрительного впечатления художником происходят определенные деформации изображаемого объекта.

Так, древний художник может суммировать зрительные впечатления от многостороннего охвата предмета в пространстве — например, для передачи объема предмета; в результате такого суммирования разворачиваются плоскости предмета и появляются характерные формы обратной перспективы.

Для древнеегипетского искусства, как это было показано в свое время В. К. Мальмбергом<sup>79</sup>, характерно синкретическое совмещение в изображении фаса и профиля (что особенно наглядно проявляется в изображении туловища, где совмещаются две линии — линия груди и живота, данных в профиль, и линия спины или груди, данной «en face»; ср. также сочетание профильного изображения головы и фронтального изображения обоих глаз); эту особенность изображения также можно представить как результат суммирования при многостороннем охвате объекта в пространстве.

В результате суммирования зрительного впечатления во времени — например, для передачи движения — появляются формы «кручения» когда в изображении движущейся фигуры совмещены различные положения при движении. Ср. парадоксальный пример кручения фигуры на византийской миниатюре с изображением пророка Михея (из рукописи Ветхого Завета IX века, библиотеки Чиги в Риме): голова пророка повернута на 180° относительно его туловища<sup>80</sup>. Характерным примером здесь может служить также фигура трубящего ангела из фрески Дмитровского собора во Владимире или изображение корабля из «Жития Николы» XVI в. (нос корабля показан снизу, корма — сверху)<sup>81</sup>.

Тем же, — т. е. суммированием во времени для передачи движения и совмещением в изображении различных стадий движущейся фигуры — объясняются и изображение пятиногого быка в ассирийской скульптуре<sup>82</sup>,

---

<sup>79</sup> См. В. К. Мальмберг, Старый предрассудок. К вопросу об изображении человеческой фигуры в египетском рельефе, М., 1915. Ср. еще замечания М. Scharfго в сб. «An Appraisal of Anthropology To-day», Chicago, 1955, p. 64.

<sup>80</sup> См. репродукцию с данной миниатюры в «Византийском альбоме графа А. С. Уварова», т. I, вып. I. М., 1890, табл. VII.

<sup>81</sup> См. репродукции в изд.: Л. Ф. Жегин, Язык живописного произведения, табл. XXIV, б, в.

<sup>82</sup> В подтверждение того, что известные ассирийские пятиногие изображения крылатых быков специально были рассчитаны на движение зрителя, можно указать, что пять ног имели только те изваяния, которые стояли при входе, по углам входных дверей: они были поставлены с таким расчетом, что входящему человеку должно было казаться, что быки оживают и поворачиваются к нему (см. описание этого эффекта в книге: Н. Д. Флиттнер. Культура и искусство Двуречья и соседних стран Л.—М., 1958, стр. 33—34).

древнерусские изображения троерукой Богородицы; аналогичные приемы можно обнаружить и в современном искусстве<sup>83</sup>.

В том же плане может трактоваться также характерное распластанное изображение скачущего коня, летящего с выброшенными вперед передними ногами и отброшенными назад задними, которое в свое время было специально исследовано С. Рейнаком. Это изображение, встречающееся в искусстве самых разных культур — крито-микенском, ассирийском, персидском, искусстве Византии и ее круга, китайском, западно-европейском искусстве, — представляет собою результат суммирования во времени двух разных поз, которые не могут быть фиксированы одновременно в реальном движении. Действительно, как показывает киноплёнка, ни при каком аллюре конь не может принять позиции, запечатленной на изображении.

Понятно, что если суммирование зрительного впечатления в пространстве связано в данном случае с динамикой зрительной позиции художника, то суммирование во времени обусловлено динамикой изображаемого объекта относительно зрительной позиции. При этом иногда бывает отнюдь не просто определить, когда деформация фигуры происходит в результате суммирования зрительного впечатления в пространстве (как в примере с египетскими изображениями), а когда она вызвана суммированием во времени (как в только что приведенных примерах). Здесь приходится привлекать соображения семантического порядка. В то же время можно предположить, что иногда то и другое (т. е. движение зрительной позиции и движение изображаемого объекта) нейтрализуется в древнем изображении.

Вышеприведенные примеры иллюстрируют один из возможных принципов суммирования в древнем искусстве, а именно, тот случай, когда в изображении представлены результаты суммирования. В других случаях художник стремится передать не результаты суммирования, но непосредственно зрительные впечатления — и нам (зрителю) самим предоставляется их суммировать.

Например, движение во времени изображается в этом случае фик-

<sup>83</sup> Показательно резкое возражение против подобного приема у Леона Баттиста Альберти, провозвестника нового, перспективного видения мира, утверждающего изображение действительности в один заданный момент и с одной фиксированной точки зрения. Так, в трактате «О живописи» (кн. II) Альберти пишет: «Некоторые изображают такие резкие движения, что на одной и той же фигуре одновременно видны и грудь и спина — вещь столь же невозможная, сколь и непристойная. Они же считают это похвальным, ибо слышали, что такие картины, где отдельные фигуры дико разбрасывают члены, кажутся очень живыми, и делают из них учителей фехтования и фокусников без какого-либо художественного достоинства. Но этим не только отнимается у картины всякая прелесть и изящество — такой образ действия обнаруживает и чрезмерно необузданный и дикий нрав художника» (цит. по переводу П. А. Флоренского, ср. также стр. 52 цитированного выше русского перевода 1937 г.). «Le attitudini & i moti troppo sforzati esprimono e mostrano in una medesima imagine, che il petto & le reni si veggono in una sola veduta, il che essendo impossibile a farsi, è ancora inconuenientissimo à vedersi. Ma perche questi tali senton che quelle imagini paiono maggiormente più viue, quanto più fanno sforzate attitudini di membra, però sprezzata ogni dignità della pittura, vanno imitando in ciò quei moti de' giocolatori. La onde non solo le opere loro sono ignude, e senza gratia, o leggiadria alcuna, ma esprimono ancora il troppo ardente ingegno del pittore» (см. стр. 35 цитированного выше издания 1651 г.).

Характерно, что Альберти вполне осознает еще функцию данного приема (что не всегда способен сделать нынешний зритель), но он просто кажется ему грубым и неизящным. Иначе говоря, подобный прием кажется ему не столько странным, сколько просто-напросто неудачным.

сацией последовательных стадий при движении, напоминающей отдельные кадры киноленты; в качестве типичного примера здесь можно привести изображение казни в композиции «Казнь Иоанна Предтечи», где голова Предтечи показана дважды — в разные моменты времени. Подобным образом построенное изображение называлось, по русской иконописной терминологии «*сложным переводом*»; характерная его особенность — повторение в пределах одного изображения какой-то фигуры (в разных позициях или ситуациях, то есть в разные временные пункты<sup>84</sup>). В русской иконописи прием этот особенно часто можно встретить в клеймах, которые могут органически переходить одно в другое, без какой-либо границы между изображениями разных сцен, создавая таким образом единую временную направленность житийного повествования<sup>85</sup>. Не менее распространен данный прием и в русской миниатюре (причем здесь направленность времени не всегда обозначена).

Из наиболее характерных иконографических сюжетов, где применяется этот же прием, укажем на композицию «Успения» (в которой душа Богоматери часто изображается дважды — один раз в руках у приемлющего ее Христа, который стоит у ее одра, и затем возносимая держащими ее ангелами).

Как можно видеть, время здесь вводится в живописное произведение приемом чисто кинематографическим, т. е. расчленением непрерывного движения на отдельные фиксированные элементы покоя.

Аналогичный же принцип можно выявить и в передаче явления в пространстве, а не во времени: т. е. фиксируются отдельные моменты, которые нам (зрителю) предстоит объединить в одно целое. Например, на египетских изображениях дается иногда правое и левое изображение одного и того же бога, т. е. одна и та же фигура показана как справа, так и слева<sup>86</sup>, — причем зрительные впечатления от охвата с разных сторон не суммированы здесь в одном изображении (как это было бы в предыдущем случае), но даются как разные изображения (которые нам самим, т. е. зрителю, предоставляется суммировать в одной целое<sup>87</sup>).

<sup>84</sup> Данный прием восходит к глубокой древности; он отмечается, в частности, в искусстве древнего Востока (см. Н. Д. Флиттнер, *Культура и искусство Двуречья и соседних стран*, Л.—М., стр. 247, 261), но истоки его вообще могут быть прослежены вплоть до каменного века (см., например, А. А. Формозов, *Памятники первобытного искусства на территории СССР*, М., 1966, стр. 66, где описывается подобный прием в изображении, восходящем к концу мезолита или началу неолита). Об этом приеме в древнерусском, византийском и раннем итальянском искусстве см.: O. Wulff, *Der Ursprung des kontinuierlichen Stils in der russischen Ikonmalerei*, «Seminarium Kondakovianum», III, 1929. Попытки возродить этот прием можно встретить в живописи XX века.

<sup>85</sup> Мы говорим здесь о повторении одной фигуры в пределах одного и того же изображения (когда повторяемые фигуры объединяются единым фоном и общими рамками), но следует указать, что и самый принцип клейм в иконах, т. е. изображений, передающих житие того или иного святого в виде наиболее характерных сцен, упорядоченных во временной последовательности (ср. этот же прием в эфиопских миниатюрах, в русском лубке, а также и в современных «комиксах»), — имеет непосредственное отношение к обсуждаемой проблеме. (В этом плане особенно характерны традиционные серии эфиопских миниатюр, аналогичных кинокадрам, которые в совокупности образуют последовательное сюжетное повествование.)

<sup>86</sup> См. В. К. Мальмберг, *Старый предрассудок...*, стр. 3. При этом характерно, что в таких парных изображениях на одном изображении обе ноги показываются левыми, а на другом — правыми (что опознается по положению большого пальца). При последующем объединении эта ненормальность должна исчезнуть.

<sup>87</sup> Аналогичный эффект может быть достигнут и в реальном опыте: когда мы подносим какой-либо предмет достаточно близко к лицу, мы ви-

В этой же связи очень характерна округлость форм, столь частая в древнем искусстве и особенно в византийской и древнерусской живописи. Отметим, что округлость форм указывает на фиксацию зрительного взора (в связи с округлым характером нашего поля зрения); ее можно противопоставить динамике зрительной позиции, которую имеем в предыдущем случае (при первом принципе суммирования, о котором мы говорили выше). Иногда все изображение строится из сочетания разрозненных округлых форм, т. е. сочетания отдельных фиксированных взглядов (ср., например, изображения ликом у Феофана Грека<sup>88</sup>).

Иначе говоря, в одном случае имеет место динамика зрительного взора: мы последовательно скользим по предмету, огибая его с разных сторон. В этом случае изображение предмета материально, он имеет объем (действительно, наш взгляд огibt его). В других случаях мы бросаем отдельные дискретные взгляды (которые мысленно суммируем) и в результате получаем мозаику таких взглядов. В этом случае изображение предмета нематериально, не передается его объемность: наш взгляд скользит по нему, но не огibt его (это особенно явно при изображении нимбов в иконах<sup>89</sup>).

Для иллюстрации сказанного представим себе поведение прожектора при освещении некоторой поверхности. Прожектор может последовательно скользить по предмету, или же давать по очереди вспышки в разных местах. Можно видеть, что оба приема употребительны в древнем искусстве (и, в частности, в иконописи).

В отдельных случаях оба принципа суммирования, о которых шла речь, могут синкретически сочетаться в изображении одной и той же фигуры. Так на фреске «Искушение» Ипатьевского монастыря в Костроме в одном изображении суммированы две сцены — Ева, берущая яблоко от змеи, и Ева, дающая его Адаму, — таким образом, что в результате суммирования Ева одной рукой принимает яблоко, а другой протягивает это яблоко Адаму<sup>90</sup>. Изображение яблока тем самым дублируется, что с определенностью указывает на применение второго из отмеченных приемов, но в то же вре-

---

дим не одно изображение, а два, причем в разных ракурсах, т. е. имеет место разобщение зрительных образов — правого и левого — от одного и того же предмета, в принципе аналогичное только что описанному приему живописного изображения.

<sup>88</sup> Характерно множество бликов («отметок») у Феофана, которые обычно можно соотнести с округлостью форм. При этом наличие бликов нельзя объяснить светотеневым эффектом, поскольку они могут появляться и на наиболее затемненных частях изображения (например, на кончиках пальцев, хотя руки обращены к зрителю тыльной своей стороной, и т. п. — см. об этом: В. Н. Лазарев, Феофан Грек и его школа М., 1961, стр. 43); в большинстве случаев они указывают скорее на фиксацию взгляда.

<sup>89</sup> Ср., с другой стороны, возможное в западном христианском искусстве представление нимба в ракурсе; о случаях (исключительных) такого изображения в сербской миниатюре XIV в. см. О. С. Попова, Новгородские миниатюры и второе южнославянское влияние, «Древнерусское искусство. Художественная культура Новгорода», М., 1968, стр. 188.

Характерно, что в том — крайне редком — случае, когда святой изображается на русской иконе со спины, нимб показывается позади святого, помещаясь как бы перед его лицом (см. ниже, примеч. 106а, о таком изображении на иконе сер. XVII в.): это связано именно с нематериальностью нимба, который как бы всегда виден постороннему наблюдателю за святым, независимо от положения фигуры последнего.

<sup>90</sup> См. описание этой фрески в книге: Б. В. Михайловский, Б. И. Пуришев, Очерки истории древнерусской монументальной живописи со второй половины XIV в. до начала XVIII в., М.—Л., 1941, стр. 123.

мя, изображение самой Евы представляет собой результат суммирования во времени двух разных поз, т. е. здесь применен первый прием. Можно сказать, таким образом, что в изображении Евы прослеживается первый принцип суммирования, тогда как в изображении яблока художником применен второй принцип.

\* \* \*

Сравнивая оба приема суммирования в древнем искусстве, мы видим, что в определенном смысле эти приемы могут быть признаны противоположными. Действительно, в одном случае имеет место активность художника (когда художник запечатлевает на картине результаты суммирования зрительного впечатления, полученного либо в результате динамики его взора — при суммировании в трехмерном пространстве, либо в результате динамики самого изображаемого объекта — при суммировании во времени). В другом же случае имеет место активность зрителя, когда зритель последовательно читает изображение, суммируя затем свои зрительные впечатления<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> Необходимо заметить при этом, что эта активность зрителя — по-видимому, совершенно иного рода, чем та, которая имеет место в более позднем искусстве (и о которой писал, в частности, Лессинг в «Лаокооне»). В более позднем искусстве нам часто приходится домысливать, чем вызвано то или иное изображение, тот или иной ракурс, т. е. искать какую-то объединяющую — и объясняющую — ситуацию. Например, резкий поворот или наклон человеческой фигуры (в котором человек не может, по всей видимости, долго находиться) заставляет нас предположить, что фигура эта находится в движении, — точно так же, как выражение лица или характерный жест помогает нам однозначно интерпретировать ту или иную ситуацию; и т. п. Иначе говоря, здесь происходит ссылка на «логику вещей» (и, следовательно, на знание этой логики зрителем, т. е. так сказать, на его сообразительность). Соответственно, резкий поворот формы становится здесь знаком всего движения, а иногда и всей ситуации. Отсюда понятно, что из всех моментов, соответствующих движению фигуры, здесь должен быть выбран самый характерный, наиболее выразительный (для всего движения или вообще — для всей ситуации), хотя — и именно поэтому — быть может, и не самый обычный момент.

Не так, однако, в древнем искусстве, где, видимо, суммирование происходит по более определенным законам: процесс суммирования (в том числе и суммирования зрителем) относится здесь, скорее, к внутренним правилам построения древней изобразительной формы, к ее грамматике, а не к внешним факторам (таким, как логика или сообразительность зрителя или анализ соответствующей ситуации в реальном мире). Суммирование (и вообще понимание) здесь происходит более автоматически, и, вероятно, его процесс не связан непосредственно с эстетическим восприятием, как это имеет место в более позднем искусстве. Отсюда скупость и лаконизм жестов, величавость поз, характерная для древнего искусства. (Заметим, что лаконичность мимики в древней живописи можно сопоставить — продолжая высказывающуюся здесь мысль о связях живописи и театра — с традиционным отсутствием мимики лица у актера в средневековом мистериальном театре; см. о театре в этой связи статью А. А. Гвоздева «Итоги и задачи научной истории театра», в сб. «Задачи и методы изучения искусств», Петербург, 1924, стр. 100).

Разумеется, речь выше шла об общих тенденциях: возможно совмещение обоих приемов, т. е. обоих способов активности зрителя в картине. При этом для относительно более позднего искусства характерно, что если совмещение это в нем и имеет место, то обычно в строго ограниченной области [так, оба способа применяются иногда в картине для противопоставления переднего и заднего плана (фона) — их можно обнаружить, например, в «Св. Себастиане» Антонелло да Мессина].

В этом последнем случае определенное значение имеет порядок чтения изображения: заметим, кстати, что порядок этот может, по-видимому, существенно различаться в разных культурах — ср. различные изображения временной направленности в разных искусствах<sup>92</sup>.

В первом случае (т. е. при первом принципе суммирования) имеем относительно большую деформацию объекта, являющуюся непосредственным следствием синтеза зрительного впечатления; таким образом возникают всевозможные разломы, сдвиги в изображении, изображение дополнительных плоскостей (например, так называемой «тайной стороны» лица в иконах<sup>93</sup>), появление резких вертикальных линий в лицах, образующихся в результате синтетического совмещения в одном изображении различных сторон лица, и т. п. Во втором случае деформация объекта относительно невелика, изображения меньше отличаются от того, что мы реально видим, т. е. от нашего непосредственного зрительного впечатления в каждый данный момент, поскольку в этом случае нам дается как бы материал для последующего синтеза.

Можно видеть, что последний прием полностью аналогичен приему монтажа в кино: именно, фиксируются отдельные моменты, которые зритель сам должен объединить<sup>94</sup>; активность при этом передается от художника к зрителю (причем в определенных случаях художник может сознательно — какими-то специальными приемами — направлять движение зрения).

Ниже мы сможем отметить и другие типологические паралели приемов древней живописи с приемами в смежных видах искусства (в частности, с приемами построения театральных мизансцен<sup>95</sup>).

\* \* \*

<sup>92</sup> Так, в европейском искусстве направление времени обозначается в большинстве случаев слева направо (например, на всех изображениях «Благовещения» архангел Гавриил, направляющийся к двери Марии, дается слева от нее; то же наблюдаем в композициях «Поклонения волхов», «Входа в Иерусалим» и т. д.), что может быть связано с направлением нашего письма, а в какой-то степени, возможно, и со спецификой нашей ориентации. (Иная временная направленность может быть представлена в изображениях, построенных симметрично: направление времени здесь может обозначаться от периферии к центру. Но можно принять в этом случае, что вся правая сторона композиции как система есть зеркальное отражение левой — и тогда данные изображения не представляют собой исключения к сформулированной закономерности.)

Между тем, в эскимосских изображениях временная последовательность обозначается напротив, справа налево, см. об этом: W. La Barre, *Paralinguistics, Kinetics and Cultural Anthropology*, «Approaches to Semiotics», ed. by T. A. Sebeok, A. S. Hayes, M. C. Bateson, The Hague, 1964, p. 214.

Любопытны в этом смысле наблюдения исследователей первобытного искусства, отмечающих, что на одних петроглифах все изображения животных повернуты вправо, а на других — влево (см.: А. А. Формозов, *Очерки по первобытному искусству*, М., 1969, стр. 243, 249); это, опять-таки, можно связывать с зеркальностью изображения.

<sup>93</sup> «Тайная сторона» лица противопоставляется, по терминологии иконописцев, «сильной стороне», которая обращена к зрителю.

<sup>94</sup> Ср. работы С. М. Эйзенштейна о принципах монтажа в разных видах искусства — см., например, статьи «Монтаж», «За кадром», «Вертикальный монтаж» и др. в его «Избранных произведениях в шести томах» (М., 1964—1970).

<sup>95</sup> Уже сейчас можно отметить, что так называемую «многоплановую композицию» в живописном произведении можно сравнить с аналогичным построением мизансцен, когда один артист произносит монолог, а другой

Мы видели два способа суммирования, два вида синтеза в древнем искусстве. Но важно сознавать при этом, что на практике происходит обычно взаимодействие обоих способов в картине. Например, разрозненные изображения в древней иконе (а для системы обратной перспективы характерно вообще утеснение поля зрения<sup>96</sup>) мы суммируем сами — и в то же время все суммируется живописцем в общей системе вогнутости. В других случаях отдельные предметы даются в характерных деформациях обратной перспективы (т. е. представляют результат синтеза живописца), все же изображение в целом предстает объединенным нам самим; здесь характерно, в частности, уравнивание в размерах, столь частое в древнем искусстве (начиная еще с египетских изображений и греческого «равноголовия»): все фигуры даются одинакового размера, и зрителю предоставляется самому справиться с их отношением друг к другу при чтении изображения. Точно так, же мы сами можем суммировать формы внешнего (первого) и внутреннего (второго) плана картины; в других же случаях (а иногда даже и одновременно) оба плана даются в разных деформациях.

В частности, можно сделать вывод, что все, что касается «личных» изображений в иконописном и фресковом искусстве, есть, видимо, в большей степени материал для суммирования, чем результаты суммирования. В самом деле, всевозможные деформации здесь относительно редки; если они и присутствуют, то в заведомо меньшей степени, чем в изображении «доличного» (т. е. неодушевленных предметов: палат, гор, риз). Все характерные для системы обратной перспективы деформации вообще сосредоточены именно в изображении «доличного»; что же касается ликом и телесных частей фигур, где такие деформации почти или вовсе отсутствуют, то зритель должен обычно самостоятельно произвести, суммирование, присоединив лик к туловищу и к фону.

Как видим, здесь специфика живописного приема определяется семантикой изображаемого. Таким образом, мы подходим здесь к анализу семантического уровня живописного произведения.

## СЕМАНТИЧЕСКИЙ СИНТАКСИС ДРЕВНЕЙ ИКОНЫ

Выше рассматривался самый первый и, по-видимому, наиболее важный уровень анализа древней живописи (наиболее важный, в особенности, если говорить вообще о произведении древнего изобразительного искусства, а не конкретно об иконе) — уровень, исследующий принципиальные ограничения, заведомо накладываемые на изображение в связи с необходимостью передачи каких-то самых абстрактных характеристик изображаемой действительности (такowymi являются, очевидным образом, пространственно-временные характеристики). Иначе говоря, речь идет в этом случае об исследовании оптико-геометрических ограничений живописного произведения вне связи с конкретной семантикой изображаемых объектов. Соответственно можно было бы говорить в этом случае об абстрактном «геометрическом синтаксисе» изображения. Понятно, что этот уровень более других поддается формализации; в то же время можно выделить и другие уровни живописного произведения — уровни, в той или иной мере связанные с семантикой.

Так, например, если одна фигура представлена в изображении большей, чем другие, это может быть — в разных случаях — следствием как

(стоящий рядом) делает вид, что не может его слышать. В обоих случаях имеет место определенный расчет на активность зрителя: именно зрителю предлагается расчлнить два сюжета, представить вместо одной картины — несколько картин, вместо одной сцены — несколько сцен, семантически связанных во времени или в пространстве (о других аналогиях театра и картины см. ниже, стр. 212—213).

<sup>96</sup> См.: Л. Ф. Жегин, Язык живописного произведения, стр. 51—54.



чисто геометрической (перспективной), так и семантической системы изображения. Действительно, в одних случаях это происходит в силу перспективных моментов — в зависимости от удаления от нас (при обратной перспективе) или от горизонта (при прямой перспективе); в других же случаях это происходит из-за того, что одна фигура считается семантически более важной, чем другие (ср., например, фигуру фараона в египетских изображениях, превосходящую по размерам остальные фигуры; аналогичный пример нетрудно найти и в древней иконе<sup>97</sup>). Разумеется, могут быть найдены и случаи, где оба подхода синкретически сочетаются.

Зависимость величины изображения фигуры от ее иерархической ценности при желании можно также рассматривать как перспективу, но перспективу в особом символическом пространстве<sup>98</sup>; таким образом пространство реальное и условное символическое пространство могут пользоваться одними и теми же формальными приемами, конкурируя друг с другом.

Здесь мы сталкиваемся с иным — *семантическим* — синтаксисом живописного произведения: семантика изображаемого влияет на приемы изображения.

В византийском и древнерусском искусстве семантически более важные фигуры в меньшей степени подвергаются перспективной деформации; в то же время деформация фона происходит наиболее полным образом и почти автоматически. Вместе с тем значимые фигуры подчиняются особым семантическим закономерностям, также в достаточной мере условным<sup>99</sup>. Например, лики в иконах, как правило, повернуты к зрителю (молящемуся) независимо от их реального положения в пространстве, которое может реконструироваться только в системе перспективных закономерностей — т. е. по окружающим их семантически несущественным предметам (с этим любопытно сопоставить древнеегипетское искусство или изображения древних майя, где лица людей с тем же постоянством трактуются в профиль<sup>100</sup>).

---

<sup>97</sup> Ср., например, уменьшенное относительно ангельских фигур изображение Авраама в традиционных композициях «Троицы».

Об аналогичном приеме в творчестве Боттичелли см. А. А. Формозов, Памятники первобытного искусства на территории СССР, М., 1966, стр. 118, прим. 24: отмечается, в частности, что в иллюстрациях к «Божественной комедии» Беатриче, как лицо более значительное, нежели сам Данте, изображена на две головы выше его.

<sup>98</sup> Ср. термин *Bedeutungsperspektive*, употребляемый в этом смысле в работе: К. Опасч, *Ikonen*, Berlin. 1961, SS. 28, 426.

<sup>99</sup> К дальнейшему см. подробнее: Б. А. Успенский. К системе передачи изображения в русской иконописи, «Труды по знаковым системам» II, Тарту, 1965.

<sup>100</sup> Профильные изображения встречаются, в общем, редко в иконах, причем кажется правомерным предположить по аналогии со сказанным, что в профиль могут трактоваться лишь относительно менее значимые фигуры (часто находящиеся на периферии иконописного изображения). Эта закономерность не представляет собой абсолютного правила (можно указать на отдельные исключения), но выполняется в общем с достаточной регулярностью.

Соответственно, в определенных случаях профильность изображения может использоваться как прием, передающий незначительность изображаемой фигуры или отрицательное к ней отношение; особенно показательны в этом отношении изображения бесов, а также изображения Иуды в композициях «Тайной вечери» — Иуда обычно единственный из апостолов, который пишется в профиль (ср. O. Demus, *Byzantine Mosaic Decoration*, London, 1947, p. 7). Ср. в этой связи также: R. Jakobson, *Medieval mock mystery (the Old Czech Unguentarius)*, «*Studia philologica et litteraria in honorem L. Spitzer*», Bern, 1958, p. 246, где отмечается, что в чешской средневековой миниатюре профильное изображение, — а в древнеегипетском

Так, на фреске «Поклонение волхвов» Ферапонтова монастыря Богоматерь с младенцем, которая в реальности должна быть, видимо, обращена лицом к волхвам, смотрит на зрителя. Лишь по изображению ее кресла (которое есть семантически незначительный элемент и потому претерпевает перспективные искажения) мы можем представить действительное положение ее фигуры в пространстве.<sup>101</sup> С другой стороны и лица волхвов также повернуты к зрителю, хотя должны быть, видимо, обращены к Богоматери; вместе с тем их тела (семантически менее важный элемент, чем лица) обращены к Богоматери (что и позволяет нам реконструировать их действительное положение в пространстве).<sup>102</sup>

Здесь возможна аналогия с условностями театрального действия (т. е. с системой передачи действия в театре). Систему перспективных (геометрических) деформаций в живописном произведении можно сравнить с условными ограничениями (и соответственными искажениями) в месте, времени и действии, по необходимости имеющимися во всяком театральном представлении. Систему специальных семантических закономерностей в живописном произведении можно уподобить различным аналогичным условностям театра [в частности: артист всегда сидит лицом к зрителю (и даже может из-за этого быть обращенным спиной к тому, с кем в данный момент он разговаривает); покидая сцену, артист совершает на ней полный круг (хотя и может часто достичь двери более коротким путем); и др.].<sup>102a</sup>

искусстве, напротив, изображение фасовое, — имеют значение каррикатурного изображения и используются, соответственно, для передачи отрицательных персонажей, демонических фигур или малозначительных людей (в связи со старинной чешской миниатюрой автор ссылается при этом на исследование: A. Matějček, Velislavova bible a její místo ve vývoji knižní ilustrace gotické, Praha, 1926, str. 18).

Функциональная обусловленность фронтальности лика в иконописном изображении достаточно очевидна: фронтальность ликов связана с необходимостью контакта между почитаемым изображением и молящимся зрителем, которая определяется самой прагматикой иконы; в то же время те фигуры, которым молящийся не должен поклоняться и с которыми он не должен иметь контакта отвернуты от него (повернуты в профиль) (см. O. Demus, op. cit., p. 7; G. Mathew, Byzantine Aesthetics, London, 1963, p. 7). Об исторических корнях фронтальности в религиозном искусстве см. G. Hopkins, A Note on Frontality in Near Eastern Art. «Ars islamica», III, 1963, No. 2, ср. также J. Lange, Darstellung des Menschen in den älteren griechischen Kunst. Strassbourg, 1889.

О специфической для иконописного изображения необходимости формальной дифференциации почитаемых и непочитаемых лиц см. ниже в тексте (стр. 217—218 наст. работы). О возможности иного функционального использования профильного изображения в иконе см. примеч. 106a.

<sup>101</sup> Т. е. отвлекшись от семантической нормы, повернуть фигуру Богоматери к волхвам; отсюда и характерный разлом ее кресла.

<sup>102</sup> См. рассмотрение других примеров в нашей работе «К системе передачи изображения в русской иконописи», стр. 251—252.

<sup>102a</sup> Ср. сценические правила светского театра XVII—XVIII вв., излагаемые в «Рассуждении о сценической игре» Франсиска Ланга (F. Lang, Dissertatio de Actione Scenica..., Monachii, 1727): «В диалоге следует стараться, чтобы рот был направлен по возможности к зрителям, а не вполне к тому, с кем ведется диалог. К этому последнему, однако, должны быть обращаемы жесты, но опять-таки не лицо... Всем вполне ясно, что слова говорящего относятся к его собеседнику на сцене, даже если он и не обращен к этому последнему всем лицом». И далее: «движения рук и некоторые движения корпуса должны быть обращены к собеседнику, а речь и лицо, по крайней мере, при произнесении реплики, к зрителям» [цит. по кн.: В. Всеволодский (Гернгросс), История театрального образования

Таким образом, система передачи изображения в живописи совершенно аналогична в данном случае системе передачи действия (события) в театре.

Сказанное относится не только к ликам, но (как мы увидим ниже) и вообще — к семантически важным частям изображения; последние даются в том же общем плане, что и лики фигур. Таким образом, можно выявить следующую закономерность: семантически важная часть изображаемого объекта обращена к зрителю (дана фронтально), а семантически неважная — подчиняется перспективным отклонениям, указывая на реальное положение объекта в пространстве и являясь тем самым как бы ключом к размещению предметов в трех измерениях<sup>103</sup>. Так могут трактоваться всевозможные сдвиги и разрывы в изображении, столь частые в древней живописи (вызванные тем, что разные части предмета играют функционально различную роль)<sup>104</sup>.

Точно так же можно заключить вообще, что семантически более важная фигура изображается обычно в иконе относительно более неподвижной, фигуры же менее важные — могут даваться в движении (что обыкновенно выражается не в ликах, а в положении их тел); ср., например, относительно положение Гавриила и Марии в «Благовещениях», деисусные изображения Спасителя и предстоящих и т. п.<sup>105</sup>. Иными словами, более значимые фигуры образуют как бы центр, относительно которого строится изображение (центр динамики взора, т. е. центр построения «активного» пространства живописного произведения), а относительно менее важные фигуры фиксируются в их отношении к этому центру<sup>106</sup>.

в России, т. I, СПб., 1913, стр. 48—50; ср. здесь же, стр. 175, о возражениях Дидро против подобных ограничений]. Замечательно, что здесь в точности тот же принцип, который мы видим в иконописном изображении: положение тела в той или иной степени обусловлено соотношением с другими фигурами в изображаемом пространстве (сценическом или живописном), тогда как лицо обращено к зрителю.

<sup>103</sup> Эта противопоставленность важного и неважного в иконе выражается, между прочим, еще и в том, что относительно менее важные части изображения (а именно, все, кроме ликов и вообще телесных частей фигур: иначе говоря, все то, что относится к «доличному», — могут покрываться специальным *окладом*.

<sup>104</sup> См. в этой связи анализ «Благовещения» Андрея Рублева и Даниила Черного в нашей цитированной статье, стр. 256 и рис. 1.

<sup>105</sup> Относительно немногочисленные исключения, закрепленные в иконографической традиции (так, евангелист Иоанн традиционно изображается в кручении относительно менее важной фигуры — Прохора), кажется, не могут вполне дискретировать эту общую закономерность.

<sup>106</sup> И здесь опять возможна аналогия с традиционным театром, где также — главные лица относительно неподвижны, а менее значимые более активны, чаще находясь в движении. Ср., например, законы расположения действующих лиц в опере XVIII в., когда на первом плане параллельно рампе выстраиваются солисты, на втором плане располагаются комические персонажи, в то время как на третьем плане или по бокам сцены помещается хор. При этом внутри первой линии актеры располагаются, в свою очередь, по нисходящей иерархии — в зависимости от функциональной значимости персонажа — слева направо (по отношению к зрителю), то есть герой или первый любовник помещается первым слева, за ним идет следующий по важности персонаж и т. д. Подобный порядок расстановки диктуется чисто театральным законом: активная игра требует движения правой рукой — поэтому актер активной роли выпускался обычно с «активной», то есть правой от зрителя стороны сцены, а актера пассивной роли ставили слева от зрителя (например: принцесса стоит слева, а рабыня, ее соперница, представляющая активный персонаж, вбегает на сцену с правой от зрителя стороны). Соответственно, актер пассивной роли находится в выгодной позиции: его относительно неподвижное положение не вызывает

Условные правила «семантического синтаксиса» живописного произведения могут приводить к изображению фигур в соотношении, казалось бы, прямо противоположном тому, которое имеет место в действительности. Так, многие иконы изображают некое явление (обыкновенно, Христа или Богоматери) перед теми или иными лицами (например, многочисленные композиции «Вознесения», «Преображения», «Покрова»). При этом замечательно, что как само явление (явившийся Христос или Богоматерь), так и те, кто на него смотрят на изображении, даются в одном фронтальном плане и обращены лицами к нам, зрителям; в действительности же они, конечно, должны быть повернуты к представляемому им явлению. Таким образом, чтобы соотносить изображение с действительностью, зритель должен здесь расчленить задний и передний планы по глубине и представить один из них в зеркальной трансформации<sup>106а</sup>.

необходимости поворачиваться в профиль или спиной к зрителю. См. по этому поводу: А. А. Гвоздев, Итоги и задачи научной истории театра, в сб. «Задачи и методы изучения искусств», Петербург. 1924, стр. 119; 119; E. Lert, Mozart auf der Bühne, Berlin, 1921.

Об аналогиях с композицией литературного произведения см. Б. А. Успенский, Поэтика композиции, гл. VI.

<sup>106а</sup> Мы говорим здесь об общих принципах иконописного изображения. Разумеется, в конкретных случаях можно наблюдать иногда и нарушение этих принципов, которое может быть обусловлено разными причинами и имеет, в общем, исключительный характер; существенно, однако, подчеркнуть, что и сами эти нарушения при сравнительном иконографическом рассмотрении могут быть очень любопытны для исследования языка иконы.

Так, например, крайне редко встречается в иконе изображение со спины. Однако, на иконе с изображением Апокалипсиса (Ярославской школы, сер. XVII в.) старообрядческого Покровского собора на Рогожском кладбище в Москве изображены святые, вззирающие на Агнца. Святые окружают Агнца и таким образом центральная фигура святого на переднем плане представлена со спины: нам виден его затылок (при этом нимб изображен позади святого — то есть как бы перед его лицом; ср. выше, примеч. 89). См. репродукцию (правда, очень мелкую) в изд.: «Древние иконы старообрядческого кафедрального Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве», М., 1956, табл. 50: створки с изображением Апокалипсиса к складню с изображением Страшного Суда, см. второй ярус снизу левой (на табл. 50) створки (в действительности же правой, т. к. створки на репродукции переименованы местами); данный складень помещается на левом столбе Покровского собора.

Можно полагать, что изображение со спины обусловлено в данном случае относительно поздним временем написания иконы. Между тем, иное решение проблемы мы находим в иконах более древних — например, в «Тайной вечере» Новгородской школы, XV в., собр. Гос. Третьяковской Галереи (см. репродукцию в изд.: K. O p a s c h, Ikonen, Berlin, 1961, табл. 35), где при изображении апостолов, сидящих вокруг стола, фигуры на переднем плане повернуты все же к нам и, таким образом, оказываются обращенными спиной к Христу! В других иконах того же сюжета апостолы на переднем плане могут быть показаны в профиль (см. «Тайную вечерю» Новгородской школы, XV в., того же собр., на табл. 34 указ. изд.) — причем профильное изображение представляет собой в данном случае компромиссную форму — переходную между двумя позициями (быть обращенным к зрителю и быть обращенным к Христу). Итак, профильное изображение в принципе может иметь два противоположных значения (то есть оказывается омонимичным в общем языке иконы) — оно может нести собственно семантическую нагрузку (в системе семантического синтаксиса иконы), обозначая отрицательную или незначительную фигуру (см. выше, примеч. 100), или же передавать отчасти пространственные соотношения изображаемых фигур, представляя собой промежуточное (компромиссное) решение между абстрактным семантическим и

Аналогично, при изображении пишущего книгу живописец обычно обращает к нам не только самого пишущего, но и книгу, в которой он пишет, представляя тем самым пишущего в совершенно, казалось бы, неестественном положении (в самом деле, он не может видеть, что пишет — но зато это видит зритель). Точно так же, если в иконе изображается другая икона, последняя, как семантически важный атрибут, пишется обращенной к нам — так же, как и смотрящие на нее; в действительности же она, очевидно, должна быть повернута в прямо противоположном направлении. Все это типологически опять-таки совершенно аналогично построению мизансцен в традиционном театре, где, например, картина, рассматриваемая актером, может быть повернута к зрителям так же, как и сам актер.

Соответственно можно предположить, что во многих случаях когда в иконе дается фронтально развернутое (т. е. обращенное к зрителю) изображение фигур, эта фронтальность обуславливается лишь формальными правилами семантического синтаксиса. Тогда, если реконструировать действительное положение фигур в трехмерном пространстве (т. е. образно говоря, перевести изображение с языка живописного произведения на язык реальности), их расположение может оказаться прямо противоположным такому фронтальному изображению. Иными словами: трактовка фигур в системе фронтальности (буквальное восприятие фронтальности) происходит из-за того, что мы интерпретируем икону с точки зрения современных художественных норм (современных композиционных приемов), т. е. как бы анализируем ее на другом языке.

Точно так же имеются основания считать, например, что действие, изображаемое в древней иконе на фоне здания (храма), могло мыслиться как происходящее в действительности внутри этого здания<sup>107</sup>. При этом здание изображается с его внешней стороны, а не изнутри (как это требовалось бы по более поздним композиционным нормам), — т. е. в том же общем плане, с той же точки зрения, что и фигуры перед зданием<sup>108</sup>.

Тем самым, изображение на фоне здания парадоксальным образом является одной из форм передачи интерьера в древней живописи. Этот способ чаще применяется в отношении интерьера храма, а не обычного

абстрактным геометрическим синтаксисом изображения. Это — один из возможных примеров компромиссных решений, обусловленных как относительной свободой языка иконописного изображения, так и наличием здесь нескольких специальных систем (подъязыков), которые могут вступать в определенный конфликт друг с другом.

<sup>107</sup> См. специально: Б. А. Успенский, К системе передачи изображения в русской иконописи, стр. 254—255; ср. в этой связи: Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, *The Meaning of Icons*, Boston, 1952, p. 41. Об аналогичных явлениях в русской миниатюре см. Ю. А. Кожина, Одно из художественных течений в русской живописи XVI—XVII вв., — «Русское искусство XVII века», Л., 1929, стр. 78, ср. также О. И. Подобедова, Миниатюры русских исторических рукописей, М., 1965, стр. 159 сл.

<sup>108</sup> Соответственно, изображение на фоне здания может обозначать как то, что действие происходит вне здания, так и то, что оно происходит внутри его: можно сказать, что различие между интерьером и экстерьером нейтрализуется в данном случае; мы не можем определить по форме изображаемого (но только по его содержанию), где реально происходит действие (в принципе, таким образом, можно ответить лишь на вопрос вида: «как изображается действие, реально происходящее в интерьере?», но не на вопрос вида: «где реально происходит изображенное действие — в интерьере или же в экстерьере?»). Понятно, что подобного рода нейтрализация реальных различий — которая может иметь место в самых разных отношениях — вообще характерна для языка древнего искусства; она находится в естественной связи с тем обстоятельством (о котором шла речь на стр. 194), что изображения отдельных предметов здесь, не всегда могут быть вычленены из изображения и соотнесены с реальным денотатом.

(светского) здания, и это понятно: изображение храма, конечно, гораздо важнее семантически; светские же здания, как менее значимые, гораздо больше и чаще подвергаются формальным перспективным искажениям, приближаясь в этом к «иконным горкам» (которые, как говорилось, представляют собой результат перспективного искажения горизонта в системе «активного» пространства).

Итак, геометрические перспективные деформации (семантически менее важных предметов) указывают на реальное положение фигур в мире иконы и их отношения друг к другу: деформированные предметы становятся ключом к пространственному восприятию картины. Иными словами, перспективные отклонения указывают на координаты фигур в пространстве иконы (дают ключевую систему ориентации), соотнося их меж собой в трех измерениях. Сами же фигуры, несущие семантическую нагрузку, в меньшей степени подчиняются перспективным отклонениям и вообще трактуются в системе иных — специальных семантических закономерностей. Совмещая обе системы (геометрического и семантического синтаксиса), можно сопоставлять живописное произведение с реальностью, т. е. переводить изображение на язык действительности.

Таким образом, композиционную систему древней иконы можно сравнить с географической картой, где изображение городов или гор — или других каких-то семантически определенных частей карты — не подчиняется общей картографической проекции, а дается в иной системе (например, в виде схематического рисунка<sup>109</sup>). Общая картографическая проекция служит здесь для размещения и координации изображений (которые трактуются в своей специальной системе — например, не подчиняются общему масштабу карты). Чтение карты предполагает совмещение обеих систем<sup>110</sup>.

Сказанное можно выразить и иначе: констатируя, что два вида суммирования, отмеченные выше, проявляются в древней иконе в зависимости от семантической важности изображаемого: по отношению к семантически менее важным предметам применяется первый прием суммирования, т. е. здесь активен художник, а зрителю предлагаются результаты активного восприятия пространства художником; в то же время по отношению к семантически более важным фигурам активен не художник, а зритель, которому и предоставляется суммировать их в одно композиционное целое.

\*  
\*

Итак, семантическая специфика изображаемых объектов обуславливает приемы изображения. Соответственно можно исследовать семиотическую классификацию элементов в иконописи, основывающуюся на разнице в приемах выражения, которой соответствует и различие по функциональной значимости в иконе.

В частности, среди элементов фона могут быть выделены: 1) условное

<sup>109</sup> Так строились карты в древности; сейчас же так иногда рисуются наглядные учебные карты.

<sup>110</sup> Аналогии с картой способствуют и пояснительные надписи (*титлы*) на иконе, указывающие, кто на ней изображен; ср. надписи на карте аналогического назначения. С другой стороны, различные условным знакам языка географической карты соответствуют аналогичные идеографические условности языка икон, о которых мы упоминали выше (такие как условные цвета одежд, присвоенные тому или иному святому, форма бороды и т. п.).

Любопытно в связи со сказанным, что в древнерусских миниатюрах пейзаж иногда и в самом деле имеет характер географической карты (например, река показывается от истока до устья, река протекает через целый ряд озер и т. п.). См. об этом: А. В. Арциховский, Древнерусские миниатюры как исторический источник, М., 1944, стр. 203.

изображение природы — предельно деформированное в виде «иконных горок», 2) изображение светского здания — также достаточно условное и со всевозможными деформациями (часто передаваемое в виде характерных разорванных базиликальных форм), 3) изображение храма со значительно меньшими деформациями и т. д.

Среди изображений человеческих фигур можно выделить, в частности, следующие признаки функциональной значимости: 1) непрофильное — профильное изображение (вызванное необходимостью контакта или, напротив, отсутствия контакта изображения с молящимся зрителем), 2) относительная величина фигуры, 3) правое-левое расположение по отношению к некоторой центральной в иконе фигуре, 4) относительная динамика изображаемой фигуры (фигуры более важные обыкновенно изображаются в покое, тогда как менее важные даются по отношению к ним в движении и таким образом изображаются в относительно случайных позах<sup>111</sup> и ракурсах или же с характерным кручением формы<sup>112</sup>), 5) относительное расположение фигур по отношению к зрителю иконы (более важные фигуры обычно не заслоняются фигурами менее важными).

Необходимо заметить, что сама проблема формального разграничения изображаемых фигур в зависимости от их семиотической значимости (ценности) является особенно актуальной для иконописного изображения и в большой степени обуславливает специфику иконы и ее отличие от светского изображения. Действительно именно по отношению к иконе, в связи с особенностями ее прагматики, со всей отчетливостью выступает необходимость дифференциации важных (почитаемых) фигур и фигур неважных, которые не почитаются, но присутствуют в изображении по иконографическому сюжету; и таким образом, в религиозной практике может достаточно остро вставать вопрос: как быть с теми фигурами на почитаемых изображениях (иконах), которые сами по себе не подлежат поклонению.

Любопытно в этой связи, что некоторые русские секты<sup>113</sup> отказываются поклоняться иконам, на которых представлены какие-то посторонние лица или предметы (например, иконописному изображению распятия, если на иконе изображены воины-распинатели и т. п.) — признавая исключительно иконы с изображением одного почитаемого лика и непосредственно относящихся к нему атрибутов<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> Укажем, что профильность изображения может трактоваться как частный случай динамического изображения (в отношении лица изображаемой фигуры). Можно считать, что профильность изображения, аналогично тому или иному ракурсу, указывает именно на случайность схваченной позы (по отношению к зрителю картины), что, естественно, возможно лишь в отношении фигур семантически менее важных. См. ниже о связи «случайного» и «условного» в старом изображении.

<sup>112</sup> Ср. замечания Шапиро, который пишет: "In early byzantine works, rulers are represented in statuesque rigid forms, while the smaller accompanying figures, by the same artist, retain the liveliness of an ... episodic naturalistic style. In Romanesque art this difference can be so marked that scholars have mistakenly supposed that certain Spanish works were done partly by a Christian and partly by a Moslem artist" (M. Schapiro, *Style*, в изд.: "Anthropology To-day. An Encyclopedic Inventory", Chicago, 1953, p. 293).

<sup>113</sup> В частности, так называемые «рябиновцы» самокрещенского толка старообрядцев-беспоповцев.

<sup>114</sup> См.: Архимандрит Павел, *Краткие известия о существующих в расколе сектах*, М., 1905, стр. 65.

Ср. характерные высказывания сектантов в обоснование своей позиции: «Древу поклоняетесь, — говорят рябиновцы, указывая на образ явления Аврааму ангелов под дубом Мамврийским (см. иконографический сюжет «Троицы»), — звезды почитаете, осла ублажаете, когда изображаете на иконах вход Господень в Иерусалим; змею и коню молитесь, когда прославляете подвиг великомученика Георгия» (см. «Истина», кн. 65, Псков, 1879, стр. 374).

Очевидно, что здесь сказывается реакция на изобразительность иконы, приближение ее к обычной картине.

Несомненно, что подобные проблемы всегда могли быть актуальны в религиозной практике. Они вставали, в частности, и в практике официальной православной церкви. Так, на Стоглавом соборе русской церкви специально обсуждался вопрос: можно ли писать на иконах, когда это требуется по их сюжетам, людей несвятых? (собор отвечал на этот вопрос утвердительно)<sup>115</sup>. Не менее характерно и то, что когда в XVIII в. Святейший синод по представлению Московской канцелярии розыскных раскольников дел вынес решение о сожжении иконы протопопа Аввакума, которой поклонялись московские старообрядцы, он должен был дать специальное указание, чтобы перед сожжением с иконы предварительно были соскоблены лики Христа и ангелов<sup>116</sup>.

Итак, сама специфика иконы обуславливает необходимость формального выделения в изображении почитаемых лиц и, с другой стороны, лиц, не подлежащих почитанию или даже вызывающих отвращение, — что и предполагает, в свою очередь, какие-то специальные приемы дифференциации изображаемых фигур в зависимости от приписываемого им значения. Таким приемом является, например, фронтальность лика или профильность изображения — наряду с другими приемами, которые мы упоминали выше<sup>117</sup>. Само собой разумеется, вообще говоря, что как необходимость подобной дифференциации, так и конкретные приемы, служащие этой цели (прежде всего именно

<sup>115</sup> См. «Стоглав», гл. 41, вопрос-ответ 7.

<sup>116</sup> См. об этом: В. И. Малышев, Новые материалы о протопопе Аввакуме, «Труды Отдела древней русской литературы Института русской литературы АН СССР (Пушкинского дома)», т. XXI, М.—Л., 1965, стр. 334.

<sup>117</sup> Характерно, что вышеупомянутая секта (рябинцев) появилась в то время, когда иконопись перестала соблюдать данное противопоставление, в иконе стали обычными различные ракурсы и вообще усилился момент изобразительности — т. е., иначе говоря, когда икона в формальном отношении перестала существенно отличаться от светской картины.

Следует подчеркнуть вообще, что отношение сектантов к иконе может прямо отражать соответствующие настроения XVII в. Так, последователи «рябиновщины» могут иметь в домах кресты без изображения на них Христа — на том основании, что он с креста был снят (см.: П. С. Смирнов, История русского раскола старообрядства, СПб., 1895, стр. 123). Замечательно, что в точности то же отношение к данному изображению мы встречаем и в сер. XVII в. (причем у сторонника никоновских реформ!): так, в 1659—60 гг. Никита Добрынин доносил на суздальского архиепископа Стефана, будто тот утверждал, что «не делом христиане на кресте распятие Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа пишут, и не подобает де христианом распятие Христово писать», причем, как выяснилось на расспросе, поводом к этому послужило то обстоятельство, что «иноземцы» [поляки] зазирают христианом — христиане де веруют Христову воскресению, а иконописцы пишут Христа на кресте распятым; или де и ныне Христос распят?» (см.: И. Румянцев, Никита Константинов Добрынин («Пустосвят»), Сергиев Посад, 1916, стр. 9, 10, 16 приложений). В основе этого взгляда лежит предположение о том, что общающийся с иконописным изображением святого — общается с самим святым, причем в тот именно момент его жития, который изображен на иконе. Понятно, что при таком подходе последовательно признавать исключительно изображения ликов — что и делают рябиновцы.

Любопытные сведения об отношении к иконе в России XVI—XVII в. сообщаются у Олеария (Адам Олеарий, Описание путешествия в Москву и через Москву в Персию и обратно, СПб., 1906, стр. 316—320). См. еще: [Л. Рущинский], Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков, ЧОИДР, 1871, кн. 3, стр. 44—45.



фронтальность), обусловлены, в первую очередь, задачей контакта молящегося с иконописным изображением; отсюда же объясняется стремление устранил все то, что так или иначе может помешать этому контакту.

Надо сказать, однако, что самый факт наличия особого «семантического» синтаксиса изображения наряду с более абстрактным «геометрическим» — никоим образом не может считаться специфической особенностью иконописи, ни даже вообще живописи, связанной (в плане геометрического синтаксиса) с системой обратной перспективы. Специфическими — в той или иной степени — могут считаться лишь отдельные приемы семантической организации. Действительно, наличие данных двух систем в принципе может быть прослежено и в тех произведениях более позднего (послевозрожденческого) искусства, которые непосредственно основываются на системе прямой перспективы.

Так, даже в руководствах по прямой перспективе отступления от перспективных правил признаются узаконенными в художественной практике в тех случаях, когда изображаются объекты, относительные размеры и формы которых нам заранее известны: эта особенность оправдывается стремлением избежать искажения знакомых форм; соответственно, такие объекты рисуются без перспективных сокращений — как бы с бесконечно удаленной точки зрения<sup>118</sup>.

Таким образом, и здесь какие-то объекты изображаются в иной системе, нежели другие, просто потому, что художнику заранее известны их действительные соотношения — художник руководствуется при этом чисто семантическими, а не геометрическими критериями.

Поскольку можно ожидать, что это должны быть в общем случае семантически более важные объекты, тогда как семантически менее важные составляют фон, подчиняясь геометрическому синтаксису, — постольку правомерно говорить о некоторых аналогиях в принципах организации древнего и нового изображения.

Понятно, между тем, что роль семантического синтаксиса в древней (доренессансной) живописи, неизмеримо больше, чем в новой. С одной стороны, нормы геометрического синтаксиса менее жестки в древней живописи и представляют относительно больше возможностей для учета семантических критериев в организации изображения. С другой стороны — как это должно явствовать уже из предыдущего изложения — сами принципы искусства после Возрождения (и, в первую очередь, принципы прямой перспективы) в большой степени основываются на моментах принципиально случайных. В самом деле, по необходимости случайны пространственная и временная позиции, выбранные художником, который так же, как и зритель, не причастен к изображаемому миру; отсюда же в большой степени вытекает и случайность различных изображаемых ракурсов, схваченных поз и т. д. и т. п. Точно так же случайны сами границы изображения — иначе говоря, то, что попадает в «кадр» картины — показательно, что границы эти часто проводятся прямо по фигурам людей, предметов и т. п., когда изображение как бы искусственно прерывается, а рамки картины как бы обрезают соответствующие фигуры (эти обрезанные изображения словно подчеркивают случайный характер выбранного кадра<sup>119</sup>).

Вообще сама случайность изображения воспринимается здесь (т. е.

<sup>118</sup> См. Н. А. Рынин, Начертательная геометрия. Перспектива, Петроград, 1918, стр. 58, 70, 75—79.

<sup>119</sup> Между тем, в искусстве более раннем подобное явление, если и может встречаться (прежде всего в миниатюрах, на клеймах икон), то во всяком случае отнюдь не характерно. Напротив, очень часто в средневековой миниатюре в том случае, когда рамка должна прийти на изображение какой-то фигуры, изображение этой фигуры выходит за очерченную рамку, но не дается обрезанным. Это непосредственно связано, конечно, с замкнутым характером изображаемого пространства в доренессансном искусстве, о чем шла речь выше.

в идеологии нового времени) как свидетельство его правдоподобности (реалистичности). Действительно, по новым (послевозрожденческим) критериям для того, чтобы изображение стало правдоподобным, необходима ссылка на ту или иную субъективную — и тем самым неизбежно случайную — позицию автора. Отсюда следует принципиальная ограниченность авторского знания, т. е. автор может чего-то не знать — причем дело идет часто о сознательных ограничениях, налагаемых автором на собственное знание для достижения иллюзионистического правдоподобия. Именно в силу этих ограничений и становится логически правомерным вопрос об источниках авторского знания и, следовательно, в конечном счете вопрос о доверии к автору<sup>120</sup>.

Между тем, в средневековой и более древней живописи вопрос подобного рода может быть вообще невозможен (не являясь коррективным в пределах исследуемой системы). Как уже говорилось, изображение предмета в системе обратной перспективы представляется не через индивидуальное осознание, а в его данности. Художник не позволяет себе изобразить прямоугольный предмет сужающимся к концу (как это предписывается правилами линейной перспективы) только потому, что таким он видит его в данный момент и с данной зрительной позиции. В отличие от критериев нового времени, именно неслучайность (закономерность) изображаемых форм здесь делает изображение правдоподобным. Все сказанное вообще о древней живописи с особой отчетливостью проявляется в древней иконе (у которой, как мы видели, могут существовать и свои специфические средства семантической организации изображения).

Соответственно, если сейчас нам свойственно воспринимать формы обратной перспективы и фронтальность изображения как условные, то в свое время, по-видимому, как условность воспринимались те формы, которые ныне представляются нам естественными<sup>120а</sup>. Можно сказать, таким образом,

---

<sup>120</sup> Все только что сказанное относится не только к изобразительному искусству, но и к литературе нового времени. Специально о литературе см. нашу книгу «Поэтика композиции» (М., 1970).

<sup>120а</sup> Характерно, например, что Мейерхольд в своих экспериментальных постановках пытался, по-видимому, создать на сцене нечто вроде обратной перспективы. В. Пяст отмечает в своих воспоминаниях, что Мейерхольду при постановке Кальдерона «мешала глубина» сцены и он стремился сделать плоскостные картины из всех мизансцен пьесы. Вот как описывает Пяст постановку: «... при «массовых» сценах — возник напращивавшийся в мозг Мейерхольда «барельеф» ... Для достижения барельефности были привлечены к делу огромные свернутые ковры, положенные на пол, в самую глубину сцены, к стене, стоя на которых, артисты становились выше бывших впереди, и плечи их виднелись из-за голов передних» (В. Пяст, Встречи, М., 1929, стр. 171—172). Это не что иное, как принцип обратной перспективы.

С другой стороны, в условиях иной художественной системы в театральных декорациях могла применяться, напротив, прямая перспектива — надо полагать, именно ввиду условного иллюзионистического характера, приписываемого в этом случае перспективному изображению мира. Показательно, что прямая перспектива была известна в Греции уже в V в. до н. э., но применение ее ограничивалось чисто прикладными задачами и, прежде всего, театральным декорационным искусством — «скинографией» (см.: П. А. Флоренский, Обратная перспектива, стр. 385—387; ср. там же, стр. 393, о связи перспективных приемов и театра в эпоху Возрождения — в частности в пейзажах Джотто). Понятно, между тем, что в прикладном искусстве можно ожидать, вообще говоря, именно условные — с точки зрения художественных представлений соответствующей эпохи — формы (ср. в этой связи: Н. Д. Флиттнер, Культура и искусство Двуречья и соседних стран, Л.—М., 1958, стр. 176, где перспективное изображение на одной из шумерских кухонных форм ставится в связь именно с тем, что данное изображение принадлежало прикладному искусству).

что речь идет не только о разных приемах изображения, но и о противоположном значении одних и тех же приемов в старом и новом искусстве.

Действительно, в средневековой живописи нередко встречаются элементы прямой перспективы, резкие ракурсы и т. п. — но область их применения ограничена здесь прежде всего периферией изображения (в широком смысле слова). Подобные формы могут появляться, в частности, у рамок изображения, с характерным для них использованием «внешней», а не «внутренней» зрительной позиции (о чем см. выше), или же на фоне<sup>121</sup>.

В то же время именно для периферии живописного произведения характерно, вообще говоря, резкое возрастание условности изображения. В этом отношении показательна, между прочим, характерная орнаментализация на фоне картины, которая особенно наглядно проявляется в изображении «иконных горок» (изображение которых может переходить в открытый условный орнамент). Можно думать, что условность фона (которая может проявляться в разных отношениях на различных этапах эволюции искусства) может использоваться как художественный прием, направленный на то, чтобы сделать изображение на переднем плане более «естественным» (причем критерии «естественности» изображения опять-таки, определяются в рамках конкретной художественной системы) — подобно тому, как условность декорации может оттенять действие на сцене, делая его более жизненными.

С другой стороны, по той же причине относительно большая условность характерна вообще для менее важных элементов изображения, и таким образом, относительное возрастание условности изображения может использоваться как способ художественной дифференциации элементов по их семиотической значимости в изображении. Так, характерная орнаментализация изображения, о которой мы только что говорили, проявляется в иконе не только на фоне изображения (например, в «иконно-горном» ландшафте), но и при изображении одежды (ср. орнаментализованное изображение складок) — подобно тому, как в изображении тела может использоваться ракурс, невозможный применительно к изображению лица, как семантически более важного элемента.

Если принять вообще, что относительное возрастание условности изображения может использоваться как способ художественной дифференциации изображаемых элементов по их семиотической значимости, то такие конкретные приемы семантического синтаксиса древней иконы, как профильность изображения, резкие ракурсы, динамика позы, деформации и т. д.

---

<sup>121</sup> Не останавливаясь специально на этом вопросе, укажем, что общность формальных приемов при изображении фона и рамок является прямым следствием того, что древнее живописное произведение представляет собой замкнутую в себе систему (см. выше). Задний план изображения выполняет в общем ту же функцию, что и его первый план (проявляющийся по краям изображения, т. е. у его рамок): оба плана прежде всего противопоставлены тому, что имеет место внутри изображения, т. е. в его центре. Можно думать, что то, что представлено на фоне какой-то центральной изображаемой фигуры в равной мере может мыслиться представленным и впереди этой фигуры — но не изображается здесь только потому, что тогда это изображение закрыло бы саму фигуру. С другой стороны то, что на самом деле находится впереди изображения, в ряде случаев может быть вынесено средневековыми живописцами на фон этого изображения — отчасти, возможно, и с той целью, чтобы не заслонялось главное изображение (ср. упоминавшийся выше способ передачи интерьера, когда изображение здания, в котором происходит действие, выносятся на фон этого действия). Изображение фона, таким образом, во многих случаях может быть понято как зеркальность первого плана картины или как «просвечивающий» первый план.

(характерные для менее значимых частей изображения) — могут трактоваться именно как проявление этой общей тенденции <sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup> Характерно, что на периферии изображения и вообще по отношению к менее значимым фигурам могут проявляться элементы художественной системы, более продвинутой в эволюционном отношении (элементы прямой перспективы, формы барокко и т. п.); иначе говоря, при изображении фигур, имеющих вспомогательное значение для самой картины, художник может опережать свое время. Ср. аналогичные наблюдения Мейера Шалиро: «In some instances the forms in the margin or in the background are more advanced in style than in the central parts, anticipating a later stage of the art» (M. Schapiro, *Style*, в изд.: «*Anthropology To-day. An Encyclopedic Inventory*», Chicago, 1953, p. 293). Ср. еще традиционные наблюдения о том, что в египетском искусстве в определенный период слуги и животные могли изображаться в таких ракурсах и позах, которых не допускали законы строгого стиля, но которые характерны для значительно более поздних художественных приемов [см., например, Ф. В. Баллод, *Древний Египет, его живопись и скульптура (I—XX династии)*, М., 1913, стр. 43].

По мнению Шалиро, продвинутость форм на периферии изображения объясняется тем, что художник здесь становится смелее, чувствуя большую свободу (подобно тому, как черновые наброски и эскизы нередко более продвинуты в эволюционном отношении, нежели законченные изображения). Думается, что это объяснение не противоречит нашему — связывающему данное явление с возрастанием условности (в представлении соответствующей художественной системы): понятно, что черновым наброскам и эскизам свойственна, вообще говоря, большая степень условности, чем законченному произведению.

## **ПОЭТИКА. АНАЛИЗ ТЕКСТА**

## ГРАММАТИЧЕСКАЯ ПРАВИЛЬНОСТЬ, ПОЭТИЧЕСКАЯ РЕЧЬ И ПРОБЛЕМА УПРАВЛЕНИЯ

И. И. Ревзин

В своей статье «Стихотворения раннего Пастернака и некоторые вопросы структурного изучения текста»<sup>1</sup> Ю. М. Лотман обратил внимание на то, что при всем расхождении с принципами сочетаемости в обыденной речи стихи Пастернака никак нельзя рассматривать как нарушающие любые нормы и что имеются четкие положительные семантические принципы, которые и осуществляются поэтом. Возникает однако вопрос, в какой мере поэт считает себя обязанным — при трансформации естественного языка — придерживаться вообще его норм. Просмотр достаточно большого материала привел автора к предположению, что существуют жесткие нормы, которые не нарушаются не только Пастернаком, но и всеми поэтами, ориентированными не на форму, а на содержание (ср. принятое в немецкой поэтике противопоставление *formsuchende* и *gehalt-suchende Dichtung*<sup>2</sup>). В эксперименте, обращенном на форму, может быть нарушено любое грамматическое правило, вплоть до морфонологического (ср. у Северянина: *Любовью старца не онегена/ И не любя совсем Онегина*), вплоть до согласовательного (*Север моя* у А. Белого).

Наоборот, эксперимент, ориентированный на раскрытие содержания — а именно эту черту подчеркивает Ю. М. Лотман в своем анализе проблемы правильности у Пастернака — нуждается в определенной опоре на форму, и поэтому у Пастернака и близких ему — по указанной характеристике — поэтов неукоснительно соблюдаются, сколько может судить автор, правила согласования и сильного управления, организующие грамматический костяк фразы.

Правда, для пояснения этого тезиса нам придется сильно отойти в сторону от основной темы и проанализировать понятие

<sup>1</sup> Труды по знаковым системам, IV, Тарту, 1969, стр. 212 и сл.

<sup>2</sup> H. Röhl, Deutsche Literaturgeschichte in Grundzügen. Quell des Wissens», Bd. IV. Berlin 1927.

управления в его чисто грамматическом аспекте, затем мы вернемся к проблеме правильности и увидим, что кажущиеся отклонения от норм управления в поэтической речи могут быть оправданы и что, в свою очередь, факты поэтической речи помогают реализации возможностей, уже заложенных в общенародном языке.

Выбор именно проблемы управления объясняется тем, что разграничение сильного и слабого управления оказалось непосредственно связанным с проблемой нормы и правильности в общенародном языке и с границами, проецируемыми нормой в область поэтического языка.

Всякая норма складывается из двух компонентов: а) определенной совокупности разрешений и б) определенной совокупности запрещений.

Бесконечность возможного множества фраз на любом языке, в особенности таком богатом, как русский литературный язык, делает невозможным осуществление мечты пуристов о полной и явной кодификации всех разрешений и запрещений. Поэтому в принципе возможны два отношения<sup>3</sup> к норме, каждое из которых остается в ее пределах, хотя получающийся эффект совершенно различен.

При одном отношении действует постулат: все, что не разрешено в явном виде (например, не внесено в нормативный словарь и/или грамматику), считается запрещенным, а при другом, наоборот, все, что не запрещено в явном виде, считается разрешенным. Первая тактика характерна для нормативной стилистики и в особенности для деятельности литературных редакторов. Она возможна и в поэзии, будучи даже обязательной для классицистической установки в ее крайнем проявлении<sup>4</sup>. Вторая тактика часто встречается в поэзии, правда, не в чистом виде, ибо поэты часто нарушают и явные запрещения (например, при романтической установке в ее крайнем проявлении). Автор уже останавливался на проблеме разрешений и запрещений и возможных отношениях к ним при перенормировании<sup>5</sup>. Здесь мы хотим продолжить это исследование, остановившись на одном грамматическом вопросе.

Представляется, что в области грамматической поэты, ориентированные на содержание, как правило, соблюдают норму, хотя и придерживаются именно второй тактики. Это проявляется в том, что они никогда не нарушают правил сильного

<sup>3</sup> Ср.: Intuitionism and Proof Theory, Proceedings of the Conference at Buffalo 1968, North-Holland, 1970, p. 3—45.

<sup>4</sup> Ср. характеристику классицистической и романтической установки в статье автора «Субъективная позиция исследователя в семиотике».

<sup>5</sup> И. И. Ревзин, Отмеченные фразы, алгебра фрагментов, стилистика (к лингвистическому обоснованию теории моделей языка), «Лингвистические исследования по общей и славянской типологии». М., 1966, стр. 8—9.

управления, которое можно понимать как запрещение употреблять после данного глагола какую-либо форму, отличающуюся от предписанной. В то же время слабое управление трактуется ими достаточно вольно, но, как мы постараемся показать, именно грамматическая природа этого явления и благоприятствует этому.

Переходим к анализу управления. Наша трактовка этой проблемы (в связи с поставленными в статье задачами) сильно отличается от трактовки Ю. Д. Апресяна<sup>6</sup>, но, как кажется, не так далека от концепции Пешковского<sup>7</sup>.

Пусть у нас имеется подчинительная синтагма  $A + B$ , где  $A$  — управляющий, а  $B$  — управляемый член.

Мы будем называть член  $B$  семантически свободным, если каждый из членов  $A$  и  $B$  можно использовать отдельно без изменения смысла и, в частности, группу  $A + B$  можно перифрастически описать при помощи двух разных предложений (с сохранением общего смысла). В противном случае  $B$  называется семантически связанным.

Семантическая свобода может проявляться, в частности, в том, что в поэзии подчиненный член синтагмы может употребляться без подчиняющего. Можно привести целое стихотворение, основанное на этом приеме:

По холмам — круглым и смуглым,  
Под лучом — сильным и пыльным,  
Сапожком — робким и кротким —  
За плащом — рдяным и рваным:

По пескам — жадным и ржавым,  
Под лучом — жгучим и пьющим,  
Сапожком — робким и кротким —  
За плащом — следом и следом.

По волнам — лютым и вздутым,  
Под лучом — гневным и древним,  
Сапожком — робким и кротким —  
За плащом — лгушим и лгушим.

(Цветаева, «Ученик»)

Этим же свойством характеризуются многие строки у Пастернака, например:

Ночь в полдень, ливень, — гребень ей  
На щебне, взмок — возьми!  
И — целыми деревьями  
В глаза, в виски, в жасмин.

(«Дождь»)

<sup>6</sup> Ю. Д. Апресян, О сильном и слабом управлении, «Вопросы языкознания», № 3, 1964.

<sup>7</sup> А. М. Пешковский, Русский синтаксис в научном освещении, Изд. 6-е М., 1938, стр. 269 и сл.



Подобное употребление подчиненного без подчиняющего в поэзии принципиально противоположно грамматической установке, по которой подчиняющий может употребляться без подчиненного, а обратное невозможно. (Эта установка в свою очередь направлена на стандартную интеллектуализованную речь).

Мы будем называть член *B* в синтагме  $A+B$  дистрибутивно свободным, если имеется неограниченное число членов *A* таких, что  $A+B$  правильная синтагма. В противном случае *B* дистрибутивно связано.

Управление называется сильным, если *B* дистрибутивно и семантически связано, т. е. не выполнено ни одно из обсуждавшихся условий.

Управление называется средним, если выполнено только одно из условий (либо дистрибутивной свободы, либо семантической свободы).

Управление называется слабым, если выполнены оба условия семантической и дистрибутивной свободы.

Среднее и сильное управление, по-видимому, лишь две степени того, что обычно называется сильным управлением. В этом убеждает нас весьма интересная работа Л. Н. Иорданской<sup>8</sup>. В большинстве случаев ее сильное управление совпадает с нашим сильным и средним.

Только в 4-х случаях вводятся в качестве сильно-управляемых группы, которые мы считаем слабыми. Это *споткнуться о что-либо* (анализ этой группы см. ниже), а также *спрыгнуть с чего-либо*, ибо *с чего-либо* при обстоятельном характере связи присоединяется к широкому классу и обладает полной автономией (*спрыгнул с крыльца* — *Спрыгнул. До этого был на крыльце*) — непонятно также почему на равных правах не присоединено *спрыгнуть на что-либо*.

Именно в таких случаях употребление соответствующих групп в поэтической речи является с нашей точки зрения важным аргументом в пользу того, что управление здесь слабое. Ср. у Пастернака: «Вода рвалась, из труб из луночек/ Из луж, с заборов, с ветра, с кровель» или «И рушится степь со ступенек к звезде». Эти примеры показывают, что *с чего-либо* в этом значении не привязано к глаголам типа *спрыгнуть*, а может в принципе свободно сочетаться с широким кругом глаголов. В то же время семантическая свобода в первом стихе подчеркивается значительной обособленностью группы: *с заборов, с ветра, с кровель*.

Этот предварительный пример показывает, в каком направлении мы хотим связать проблему управления с проблемой правильности. Но каким образом вообще связываются эти про-

<sup>8</sup> Л. Н. Иорданская, Два оператора обработки словосочетаний с «сильным управлением», М., 1961.

блемы? Каков лингвистический подтекст при обсуждении грамматичности «странных» предложений?

Представляется, что при обсуждении фраз типа *зеленые бесцветные идеи спят* речь как раз идет об обобщении некоторой связи, в данном случае согласования. Это же имеет место при обсуждении фраз типа *Искренность восхищается Джоном*. Для обоих случаев согласования прекрасно подходит определение грамматически правильного предложения, выдвинутое Б. А. Успенским<sup>9</sup>. Предложение называется грамматически правильным, если его можно сделать осмысленным надлежащей расстановкой кавычек, ср. «*искренность*» *восхищается Джоном*, «*бесцветные*» *зеленые идеи «спят»* и т. п.

Надо сказать, что постановка кавычек может рассматриваться как явное признание второй тактики: я указываю, что разрешаю себе рассматривать такие предложения как в чем-то отклоняющиеся от нормы, в частности, например, в том, что слову *искренность* приписывается категория одушевленности. Но такое приписывание категорий в поэтическом произведении может происходить совершенно естественно в связи с общим построением поэтической семантики, например, у Пастернака:

Нынче в Спасском с дороги бревенчатый домик  
Видит, галлюцинируя, та же тоска.

Таким образом метафоризация вовсе не является обязательной для понимания предложения как правильного.

То же относится к примыканию, например, в случае, когда вышеприведенную фразу дают в виде: *бесцветные зеленые идеи яростно спят*, ср. возможность постановки кавычек в *ребенок яростно «спал», вернее делал вид, что спит*.

Наряду с этим обобщение примыкания достигается и за счет явлений, относящихся не к метафоризации, а к эллиптичности речи. Рассмотрим пример

Зорко — как следователь по камере  
Сердца — расхаживает Морфей.

(Цветаева, «Сон»)

Грамматичность сочетания *зорко расхаживать* достигается за счет эллипсиса, достаточно однозначно восстанавливаемого любым читателем, например, *расхаживает, следя зорко*. Ясно, что такое восстановление должно быть потенциальным, иначе нарушится все построение образа. Подобный прием очень широко распространен в поэзии, ср.

---

<sup>9</sup> Б. А. Успенский, Грамматическая правильность и понимание, «Межвузовская конференция по порождающим грамматикам, Кяэрику, 15—25 сентября 1967, Тезисы докладов», Тарту, 1967, стр. 101—105.

Храпят полотняные крылья.  
Навзрыд и не в лад.

(Багрицкий, «Арбуз»)

Слово *навзрыд* требует восстановить здесь глагол типа *рыдать*.

Я б разбивал стихи как сад  
Всей дрожью жилок.  
Цвели бы липы в них подряд  
Гуськом, в затылок.

(Пастернак)

Здесь восстанавливаются слова типа *следуя друг за другом*.

Воздух седенький складками падает.  
Снег припоминает мельком, мельком.

(его же)

Восстанавливаются слова типа *заметив, увидев нечто*.

Перейдем к управлению. В случаях слабого управления действуют те же факторы, что и при примыкании, а именно метафоризация и возможность понимания фраз как эллиптических. Возьмем сочетание *споткнуться о порог*. О смысловой автономности группы *о порог* свидетельствует тот факт, что возможны перифразы типа *он споткнулся, причиной был порог*. Перейдем теперь к дистрибутивной свободе. Она как раз и достигается тем, что в принципе возможны почти любые фразы, содержащие идею соприкосновения, даже выраженную метафорически, например:

Он «философствовал» о порог  
Он «финансировал» его о порог  
Он «спал» о порог

Здесь правильность (по крайней мере того же уровня, что и в *бесцветные зеленые идеи спят*) достигается возможностью почти однозначного распространения с сохранением характера связи, ср.: *он философствовал так, что стукнулся о порог и/ или метафоризации, ср. он «финансировал» его о порог, он спал, стучаясь о порог*.

О дистрибутивной свободе группы *о что-либо* свидетельствует такой пример из Цветаевой как

снопом лучей рассыпавшись  
о гробовой покров

В случаях среднего и в особенности сильного управления при попытке подобных употреблений не с «теми» глаголами нарушается грамматичность или сразу же меняется характер связи, ср. *зависеть от, сводиться к и он философствует (спит, финансирует) от решения этого вопроса, к решению этого вопроса*.

Если эти предложения и будут признаны грамматически правильными (автор в этом сомневается), то только за счет

незаконного (с точки зрения критерия дистрибутивной свободы) осмысления характера связи как связи свободного характера.

Следует отметить, что даже у наиболее экспериментально ориентированных поэтов мы почти не находим случаев отклонения от норм сильного и среднего управления.

К числу таких нарушений, может быть, относится следующая строка у Маяковского:

В карты б играть!

*В вино*

Выполоскать горло сердцу изоханному

(«Флейта — позвоночник»)

Здесь нужно *в вине*, и форма *в вино* может объясняться желанием сохранить рифму, ибо далее следует:

Не надо тебя!

Не хочу!

Все равно

Я знаю,

Я скоро сохну.

Впрочем, можно считать, что здесь намеренно взято, так сказать, обратное действие: *вылить из горла в вино* (кроме того, может действовать аналогия с *играть в карты*).

Скорее наоборот, поэты указанного типа стремятся сохранить сильное и среднее управления, опираясь на него в своих экспериментах.

Показательно стихотворение Цветаевой «Так вслушиваются»

1

Так *вслушиваются* (в исток

*Вслушивается* — устье).

Так *внюхиваются* в цветок:

Вглубь — до потери чувства!

Так в воздухе, который синь, —

Жажда, которой дна нет.

Так дети, в синеве простынь,

*Всматриваются* в память.

Так *вчувствуется* в кровь

Отрок — доселе лотос.

...Так *влюбливаются* в любовь:

*Впадываются* в пропасть.

2

Друг! Не кори меня за тот

Взгляд, деловой и тусклый.

Так *вглатываются* в глоток:

Вглубь — до потери чувства!

Так, *в* ткань *в*рабатываясь, ткач  
Ткет свой последний про́пад,  
Так дети, *в*плакиваясь *в* плач,  
*В*шептываются *в* шепот.

Так *в*плясываются ... (Велик  
Бог — посему крут́итесь!)  
Так дети, *в*крикиваясь *в* крик,  
*В*малчиваются *в* ти́хость. ,

Так жалом тронутая кровь  
Жалуется — без ядов!  
Так *в*баливаются *в* любовь:  
*В*падываются *в*: падать.

Здесь модель «*в* + основа + показатель многократности + предлог *в* с винительным падежом» является предпосылкой словообразовательных и в то же время целиком ориентированных на значение экспериментов. Мы имеем здесь дело со средним управлением, причем оба критерия поэтически значимы. С одной стороны указанная модель дистрибутивно свободна, и поэт как бы демонстрирует незамкнутость ряда глаголов, употребляемых в этой модели (более того показана возможность адаптации любой основы, ср. *в*падываться, *в*глатьиваться, *в*плясываться и т. п.). С другой стороны группа семантически связана, отдельное употребление как первого, так и второго члена невозможно, если мы хотим сохранить смысл и с этой точки зрения строка

Так *в*плясываются... (Велик  
Бог — посему крут́итесь)

воспринимается как явный эллипсис.

Таким образом, сохранение управления в этом явно экспериментальном стихотворении не только согласуется с общей тенденцией соблюдать определенную совокупность норм, действующих как запрещения (после глагола с префиксом *в* запрещено употреблять какой-либо предлог кроме *в*), но и оправдывается смысловым заданием стихотворения, направленным на обнажение именно тех смыслов, формы выражения которых употреблены в конструкции (*в* + основа + показатель многократности + предлог *в*).

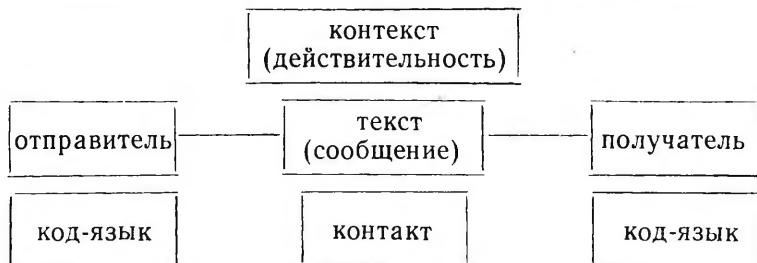
## СЕМИОТИЧЕСКИЙ ЭКСПЕРИМЕНТ НА СЦЕНЕ (Нарушение постулата нормального общения как драматургический прием)

О. Г. Ревзина, И. И. Ревзин

В данной статье предлагается рассматривать пьесы Ионеско как эксперимент, цель которого — обнажение законов акта коммуникации.

Эксперимент Э. Ионеско строится следующим образом: в структуре объекта (в акте коммуникации) производится последовательное устранение отдельных признаков для выяснения их значения и установления того предела, за которым происходит разрушение самого объекта. При таком подходе к «Лысой певичке» и «Уроку» их «необычность» оказывается не только не возмущающим, но просто необходимым фактором: ведь сущность всякого эксперимента как раз и состоит в сознательном изменении тех или иных свойств объекта для выяснения их роли в целом.

Напомним прежде всего хорошо известную схему акта коммуникации, предложенную Р. Якобсоном,<sup>1</sup> в которой называются основные силы, действующие в акте коммуникации.



Э. Ионеско как бы углубляет эту схему. Он имплицитно вводит понятие «нормального» общения и исследует те условия, при которых это «нормальное» общение возможно. Оказывает-

<sup>1</sup> R. Jakobson. Linguistics and poetics. «Style in language». Cambridge, Massachusetts, 1964, p. 353.

ся, что для нормального общения недостаточно, чтобы между отправителем и получателем был установлен контакт и они пользовались одним и тем же языком-кодом. Нужны еще некие общие взгляды относительно контекста, т. е. действительности, отображаемой в общении, относительно характера отображения этой действительности в сознании отправителя и получателя и т. д. Эти общие аксиомы, необходимые для содержательно «нормального» общения, назовем постулатами коммуникации или, постулатами нормального общения.

Попытаемся определить, какие из постулатов коммуникации выявляются в пьесах «Лысая певица» и «Урок». Напомним, что обнаружить эти постулаты в пьесах Э. Ионеско можно именно благодаря их нарушению, т. е. имея «ненормальный» акт коммуникации, можно сравнить его с нормальным и найти невыполняемый постулат.

Прежде всего следует обратиться к действительности, получающей отражение в акте общения.

Приведем следующую сцену из «Лысой певицы». Супруги Мартин в гостях у супругов Смит. Раздается звонок, но за дверью никого нет. Так повторяется еще раз, после чего входит пожарник. В связи с этим завязывается теоретический спор на тему: есть ли кто-нибудь за дверью, если раздается звонок.

*Мистер Смит.* Когда я иду к кому-нибудь, я звоню, чтобы войти. Я думаю, что весь мир поступает таким же образом и что каждый раз, когда раздается звонок, за дверью кто-то стоит.

*Мадам Смит.* Это верно в теории. Но в действительности жизнь устроена иначе.<sup>2</sup>

Другая сцена: узнавание друг друга супругами Мартин. На основе безошибочных признаков (остановились в Лондоне в одной и той же гостинице, спали в одной кровати, есть одни и те же дети) Дональд и Элизабет определяют, что они действительно супруги. И что же? Сразу же после «сцены узнавания» появляется служанка Мари, которая объясняет, что ее истинное имя Шерлок и что Дональд и Элизабет ошиблись:

«И вот доказательство: ребенок, о котором говорит Дональд, вовсе не дочка Элизабет, это не одно и то же лицо. У дочки Дональда один глаз белый, а другой красный, совсем как у дочки Элизабет. Но в то время как у ребенка Дональда правый глаз белый и левый красный, у ребенка Элизабет правый глаз красный и левый белый. Поэтому вся система аргументации Дональда рухнет, натолкнувшись на это последнее препятствие, уничтожающее всю теорию».

Зададимся вопросом, есть ли что-то общее между двумя приведенными сценами. На наш взгляд, это общее имеется и состоит в том, что в обоих случаях в отображаемой действительности нарушен принцип детерминизма: определенные следст-

<sup>2</sup> Цитаты из пьес Э. Ионеско даются по изданию: Eugène Ionesco, Théâtre, v. I Gallimard, 1954. Перевод с французского языка — авторов статьи.

вия восходят к определенным причинам. В самом деле, разговор мистера Смит и миссис Смит вызывает эмоциональную реакцию именно потому, что обсуждается вопрос, вообще говоря, не подлежащий обсуждению: звонок предполагает лицо, которое звонит. И в сцене с супругами Мартин парадокс возникает потому, что казалось бы, безошибочные признаки, которые говорят о бесспорной связи Дональда и Элизабет, на самом деле не ведут к необходимому следствию, т. е. к факту супружества между Дональдом и Элизабет.

В пьесе «Урок» ученица не может произвести элементарное действие вычитания, но вместе с тем моментально перемножает в уме два огромных числа. Она ничего не понимает из урока по лингвистике, данного ей учителем, но знает определение фонемы. Это и выводит из себя учителя, который исходит из «правильного» течения событий: нельзя перемножать миллионы, не умея вычитать, нельзя оторванно знать определение фонемы и т. д.

Итак, основной постулат относительно участия действительности в акте коммуникации можно сформулировать следующим образом («постулат о детерминизме»):

Действительность устроена таким образом, что для некоторых явлений существуют причины, т. е. не все события равновероятны. (Заметим, что принцип детерминизма нужен здесь в самом слабом виде, ибо нарушается уже он, а не только столь естественный для мира здравого смысла «сильный» постулат детерминизма: для любого явления может быть установлена его причина).

Нарушение принципа детерминизма пронизывает мир «Лысой певички» и «Урока» и находит весьма разнообразные проявления.

Во-первых, поскольку определенные причины не ведут к определенным следствиям, разрешается связывать любые два события причинно-следственной связью.

*Миссис Смит.* ... Мы хорошо поужинали сегодня. Это потому, что мы живём в окрестностях Лондона и наша фамилия Смит.

Оказывается возможным также предсказывать следствия, для которых в настоящем нет причин.

*Пожарник.* Поскольку у вас нет часов, у меня ровно через три четверти часа и шестнадцать минут должен быть пожар на другом конце города.

Для мира индетерминизма, описываемого Э. Ионеско, весьма характерным оказывается то, какое время отбивают часы в пьесе «Лысая певичка». При исполнении постулата детерминизма из того факта, что часы пробили 11 часов, следует, что дальше они пробьют 12. Кроме того, вообще часы могут бить только 12 раз. Не так в «Лысой певичке». Пьеса начинается с того, что часы бьют 17 раз, и мадам Смит говорит: «Сейчас



девять часов». Далее часы бьют семь, три, пять, два, один, двадцать девять раз, один раз... Идут ремарки автора: часы бьют «несколько раз», «сколько хотят».

Нарушение постулата о детерминизме приводит также к сдвигу реакции героев на происходящие события. Отсутствие жестких причинно-следственных отношений приводит к тому, что каждое событие становится случайным, т. е. все события равновероятны. Отсюда реакция героев на достаточно редкие или очень частые события может быть совершенно одинаковой. Неудивительно также, когда обыденные события вызывают сильную эмоциональную реакцию, и наоборот, поразительные события не вызывают удивления.

*Миссис Мартин:* Я видела на улице, рядом с кафе стоял господин, прилично одетый, лет сорока, который...

*Мистер Смит:* Который что?

*Миссис Смит:* Который что?

*Мистер Мартин:* Право, Вы подумаете, что я придумала. Он нагнулся и...

*Мистер Мартин, мистер Смит, миссис Смит:* О!

*Миссис Мартин:* Да, нагнул.

*Мистер Смит:* Не может быть!

*Миссис Смит:* Он завязал шнурки на ботинке, которые развязались.

*Трое остальных:* Фантастика.

*Мистер Смит:* Если бы рассказал кто либо другой на Вашем месте, я бы не поверил.

*Мистер Мартин:* Но почему же? Когда гуляешь, то встречаешься с вещами еще более необыкновенными. Посудите сами. Сегодня я своими глазами видел в метро человека, который сидел себе и совершенно спокойно читал газету.

*Миссис Смит:* Какой оригинал!

*Мистер Смит:* Это, наверное, тот же самый.

Факты, которые являются массовыми и обычно вовсе не замечаются окружающими, вызывают у супругов изумление. Изоморфной данной является сцена в пьесе «Урок», когда учитель проявляет восторг в связи с тем, что ученица знает элементарные факты.

*Учитель* .... можете ли Вы сказать мне, мадмуазель, Париж — это столица...

*Ученица* (думает мгновение, потом радостная, что узнает) Париж, это столица ... Франции?

*Учитель.* Ну да, мадмуазель, браво, но это же чудесно, это изумительно. Примите мои поздравления. Вы знаете географию нашей страны как свои пять пальцев.

...

*Ученица.* — Снег падает зимой. Зима — это одно из времен года. Три остальных — это ... э-э. вес...

*Учитель* — Что?

*Ученица* — ... на, потом лето... и... э-э

*Учитель.* Начинается как омнибус.

*Ученица.* Да, осень.

*Учитель.* Прекрасно сказано, изумительно. Я убеждаюсь, что вы хорошая ученица. Вы делаете успехи, вы умны, вы кажетесь мне образованной, у вас хорошая память.

И одновременно с этим супруги Мартин узнают друг друга, исходя из того, что у их дочери один глаз белый, а другой красный. Причем сам факт, что может существовать такая дочка, не удивляет ни супругов Мартин, ни служанку Мари. Уже упомянутой реплике пожарного о том, что у него через три четверти часа состоится пожар, также никто не удивляется.

Итак, для нормального общения необходимо, чтобы в действительности, описываемой в сообщении, выполнялся постулат о детерминизме. Обратимся теперь к вопросу о том, какие условия предъявляются к отражению окружающего мира в сознании отправителя и получателя, чтобы между ними был возможен нормальный акт коммуникации. Э. Ионеско показывает нам два таких условия: 1) отправитель и получатель должны иметь некоторую общую память, т. е. известную общую сумму информации относительно прошлого; 2) отправитель и получатель более или менее одинаково прогнозируют будущее, умея из данных причин вывести освященные опытом следствия.

Обратимся еще раз к сцене узнавания супругов Мартин. Супруги Мартин в ожидании приема ведут светский разговор в гостиной.

*Миссис Мартин:* ... Я из города Манчестера. Но я не очень хорошо помню, я не могу сказать, видела я Вас там или нет!

*Мистер Мартин:* Боже мой! Как это странно! Я тоже из Манчестера, мадам!

*Миссис Мартин:* Как странно!

*Мистер Мартин:* Как странно! Однако я покинул Манчестер приблизительно пять недель тому назад.

*Миссис Мартин:* Как странно! Какое неожиданное совпадение! Я тоже покинула Манчестер приблизительно пять недель тому назад.

Герои последовательно выясняют, что они ехали в Лондон в одном и там же поезде, во втором классе (хотя его и нет в Англии), в вагоне 8, купе 6; что они сидели друг напротив друга, поселились в Лондоне на улице Блумфильд, в доме 19, на пятом этаже, в квартире 8; что они живут в одной комнате и т. п. Каждое новое совпадение сопровождается репликой: «Как странно! Как удивительно! Какое поразительное совпадение» и, что для нас особенно существенно: «Но я не помню, мадам!» «У меня совсем нет памяти, месье».

Эта сцена, собственно, и заставляет сформулировать постулат о наличии общей памяти. Если отвлечься от того, что разговор идет между супругами, в ней нет ничего необычного<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Характерно, что текст этой сцены показался даже актерам выпадающим из стиля из-за отсутствия семантически неправильных фраз и поэтому в первом представлении, как отмечает сам Э. Ионеско, в реплике мистера Мартина «Я уехал из Манчестера приблизительно пять недель тому назад» слово «приблизительно» (*environ*) было заменено сочетанием «на воздушном шаре» (*en ballon*), «несмотря на энергичные возражения автора» (см. E. Ionesco. Théâtre. v. I. Gallimard, 1954, стр. 25).

Парадоксальность сцены состоит именно в том, что диалог ведется между людьми, которые в силу своих отношений друг с другом должны хорошо знать все, о чем говорят в этой сцене, и не представлять это как новое сообщение.

Следует заметить, что постулат об общей памяти тесно связан с постулатом о детерминизме. Это, конечно, проявляется и в строении сцены узнавания супругов Мартин, где происходит двойное отрицание постулата детерминизма: супружеские отношения между Дональдом и Элизабет не ведут к возникновению общей информации относительно происходящих с ними событий и наоборот, общность событий, которая неминуемо должна вести к подтверждению факта супружества, это супружество не подтверждает. Кроме того, на протяжении всей сцены Дональд и Элизабет отказываются делать «поспешные» выводы, т. е. попросту выводить неминуемые следствия из названных причин. Например, когда выясняется, что они ехали из Манчестера в одном вагоне и в одном купе, Мистер Мартин предполагает, что в этом купе он и встретился с Элизабет.

*Миссис Мартин.* Это очень возможно, в конце концов. Но я этого не помню, дорогой сэр!

*Мистер Мартин.* По правде говоря, я этого также не помню, но возможно, что мы заметили друг друга именно там, и подумав хорошенько, я скажу, что мне это кажется очень и очень вероятным.

Но и на более абстрактном уровне связь постулатов о детерминизме и об общей памяти очевидна. Ведь память представляет собой, собственно говоря, такое хранение совокупности событий, где для каждого следствия может быть восстановлена его причина. Точно так же как детерминированный мир невозможен без наличия памяти как фиксатора причинно-следственных отношений, мир индетерминизма, который строит Э. Ионеско, исключает наличие общей памяти.

Равным образом связан с постулатом о детерминизме и постулат о возможности для отправителя и получателя более или менее одинаково прогнозировать будущее. Прогнозирование следствий из называемых причин возможно только в том случае, если признается определенная связь следствий и причин и их фиксация в общей памяти. Примером нарушения этого постулата может служить высказывание пожарника о предстоящем пожаре, когда следствие выводится из отсутствующей причины, а также уже разобранный выше спор о звонке в дверь.

Выше был выявлен основной признак действительности в акте коммуникации и разобраны отношения получатель-действительность, отправитель-действительность. Теперь мы можем обратиться к следующему отношению: участники акта коммуникации (отправитель, получатель) — действительность.

Показательна сцена XI, в «Лысой певице», когда идет общий разговор в гостиной. Участники обмениваются такими фразами,

как «Дом англичанина — его крепость», «На деньги можно купить все, что хочешь», «Каковы семь дней недели? Понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, воскресенье».

В сцене I жена сообщает мужу, что их фамилия Смит. Герои сообщают друг другу общеизвестные истины или факты, хорошо им известные, и это обесмысливает общение между ними. Отсюда ясен следующий постулат акта коммуникации, который, впрочем, свойствен ему уже и по определению: отправитель должен сообщать нечто новое для получателя (эта предпосылка, как известно, положена в основу теории информации).

Здесь же следует разобрать еще один постулат нормального общения, который объединяет отправителя и получателя в их отношении к контексту. Прежде чем сформулировать его, обратимся к беседе супругов Смит в сцене I о Бобби Уотсон(е). Объект разговора — человек по имени Бобби Уотсон, причем это имя оказывается переменным, областью значений которого является вся совокупность лиц, о которых идет речь. Приведем отрывок из этого разговора:

*Миссис Смит:* ... Ты знаешь, ведь у них двое детей — мальчик и девочка. Как их зовут?

*Мистер Смит:* Бобби и Бобби — как их родителей. Дядя Бобби Уотсон(а), старый Бобби Уотсон богат и любит мальчика. Он вполне может заняться образованием Бобби.

*Миссис Смит:* Это было бы естественно. И тетка Бобби Уотсон(а), старая Бобби Уотсон могла бы в свою очередь заняться воспитанием Бобби Уотсон, дочери Бобби Уотсон(а). Тогда мать Бобби Уотсон(а) может вновь выйти замуж. Есть у нее кто-нибудь на примете?

*Мистер Смит:* Как же. Кузен Бобби Уотсон(а).

*Миссис Смит:* Кто? Бобби Уотсон?

*Мистер Смит:* О каком Бобби Уотсоне ты говоришь?

*Миссис Смит:* О Бобби Уотсоне, сыне старого Бобби Уотсона, другом дяде покойного Бобби Уотсона.

*Мистер Смит:* Нет. Это не тот. Это другой. Это Бобби Уотсон, сын старой Бобби Уотсон, тетки покойного Бобби Уотсона.

*Миссис Смит:* Ты говоришь о коммивояжере Бобби Уотсоне?

*Мистер Смит:* Все Бобби Уотсоны — коммивояжеры и т. п.

В данном случае сообщения, направляемые от отправителя к получателю, не могут быть адекватно восприняты, потому что в каждом новом сообщении меняется объект — лицо, называемое Бобби Уотсон. Иначе говоря, процесс общения не является нормальным вследствие нарушения постулата тождества: отправитель и получатель должны иметь в виду одну и ту же действительность, т. е. тождество предмета не меняется, пока о нем говорят.

В акте коммуникации присутствуют наряду с исходными компонентами, каковыми являются отправитель, получатель, действительность, еще и вторичные, которые или возникают в процессе общения или непосредственно предшествуют ему. Сюда относятся возникновение контакта между отправителем и полу-

чателем, наличие кода-языка, формирование сообщения-текста. При этом должны выполняться такие уже чисто формальные условия общения, как установление контакта, пользование одним и тем же кодом. Э. Ионеско проверяет и подтверждает и эти условия. Кроме того, специального рассмотрения требует характер сообщения (текста) в его отношении к действительности и внутренняя структура сообщения.

Нормальный акт коммуникации предполагает выполнение двух постулатов в отношениях текст-действительность.

1. Между текстом и действительностью должно существовать соответствие («слово не должно расходиться с делом»), т. е. текст должен содержать истинное высказывание о действительности<sup>4</sup>.

Характерны слова пожарника в «Лысой певице»: «Я, пожалуй, сниму каску, но у меня нет времени присесть (садится, не снимая каски)». Супруги Смит выходят к супругам Мартин в той же одежде, что и в предыдущей сцене, и извиняются за опоздание: «...мы спешили переодеться для званого обеда» (Миссис Смит). В этой сцене происходит и более тонкое нарушение постулата истинности: об одном и том же объекте высказываются два противоположных суждения; ясно, что по крайней мере одно из них ложно, но какое именно, неизвестно, поэтому, что истинное положение вещей не раскрывается.

Миссис Смит обращается к супругам Мартин. «Добрый вечер, дорогие друзья! Извините нас за то, что мы заставили вас так долго ждать». А далее разгневанный мистер Смит обращается к супругам Мартин: «Мы не ели целый день. Мы ждем вас уже четыре часа. Почему вы так поздно пришли?». Очевидно, что опоздали либо супруги Смит, либо супруги Мартин, но кто именно, остается неизвестным. Аналогично построено следующее высказывание мистера Смита: «У нее правильные черты лица и все же ее не назовешь красивой. Она слишком большая и толстая. Черты лица ее неправильны и все-таки можно сказать, что она красива. Она мелковата и худощава». Одной из Бобби Уотсон, о которой идет речь, не могут, конечно, быть приписаны оба суждения сразу, постулат истинности нарушен, реальный облик Бобби Уотсон не воспроизведен.

---

<sup>4</sup> Постулат истинности нарушается в жизни столь часто, что его включение в число «необходимых» может показаться странным. Однако при строго дескриптивном подходе именно этот постулат является основным, ср. знаменитую «ситуацию с яблоком» в книге: Л. Блумфильд, Язык, М., 1969, гл. 9.

Речь идет не о том, что акт коммуникации невозможен, если человек преднамеренно лжет (хотя это, конечно, затрудняет поступление к получателю правильного сообщения), а об элементарной адекватности между текстом и контекстом, когда например, произнесение слов «я вижу» предполагает, что отправитель действительно видит нечто.

2. Текст должен описывать действительность с определенной степенью редукции, основываясь на наличии общей памяти и способности более или менее одинаково прогнозировать будущее.

Неполнота описания возможна благодаря наличию общей памяти. Необходимость же ее вытекает из противоречия между безграничностью мира и ограниченным временем акта коммуникации. Существуют, конечно, системы (в математической логике, в языке «Линкос»), где требуется, напротив, максимальная полнота описания. Но для обычного акта общения выполнение постулата о неполноте описания обязательно.

Необходимость выполнения этого постулата ясна уже из первой сцены «Лысой певичцы». Миссис Смит: «Ах, уже девять часов. Мы ели суп, рыбу, картошку, поджаренную на сале, английский салат. Дети выпили английской воды. Мы хорошо поели сегодня вечером...» «Мери хорошо поджарила картошку сегодня вечером. Прошлый раз она ее поджарила хуже. Я люблю картошку только тогда, когда она хорошо прожарена» и т. д. и т. д. Полнота описания затрудняет возможность введения и выделения получателем нового сообщения, так что дополнительно нарушается здесь постулат информативности.

Что касается внутренней структуры текста, она должна удовлетворять постулату семантической связности. Нарушение этого постулата отчасти уже ощущалось в беседе о Бобби Уотсон(е). Суть этого постулата состоит в том, что два следующих друг за другом высказывания в тексте должны иметь хотя бы минимальную семантическую связь. Если дано некоторое высказывание, то субъекту, объекту, предикату, которые в нем содержатся, могут быть приписаны наборы описывающих их дифференциальных признаков. Семантическая связь устанавливается, если в высказывании, следующим за данным, используется хотя бы один из дифференциальных признаков, которые могли быть в совокупности приписаны предыдущему высказыванию. Естественно, таким образом, чтобы разные части текста соотносились с совершенно разными фрагментами действительности. Но непосредственно связанные отрезки текста должны иметь хотя бы один признак, который бы их прикреплял к одному и тому же контексту.

В разговоре о Боббе Уотсоне в каждой новой фразе под собственное имя подставлялся новый денотат. В результате семантическая связь между фразами в тексте не могла установиться. Приведем еще отрывок разговора из «Лысой певичцы» в сцене XI.

*Мистер Смит.* Следует постоянно думать обо всем.

*Мистер Мартин.* Потолок наверху, пол внизу,

*Миссис Смит.* Когда я говорю «да», это всего лишь способ выразиться.

*Миссис Мартин.* Каждому свое.

и т. д. и т. д.

Этот диалог представляет классическое нарушение постулата семантической связности. Каждые две непосредственно следующие друг за другом фразы никак не перекрещиваются по своей семантической соотнесенности. В результате этого «текст» распадается на отдельные фразы, и акт коммуникации делается невозможным.

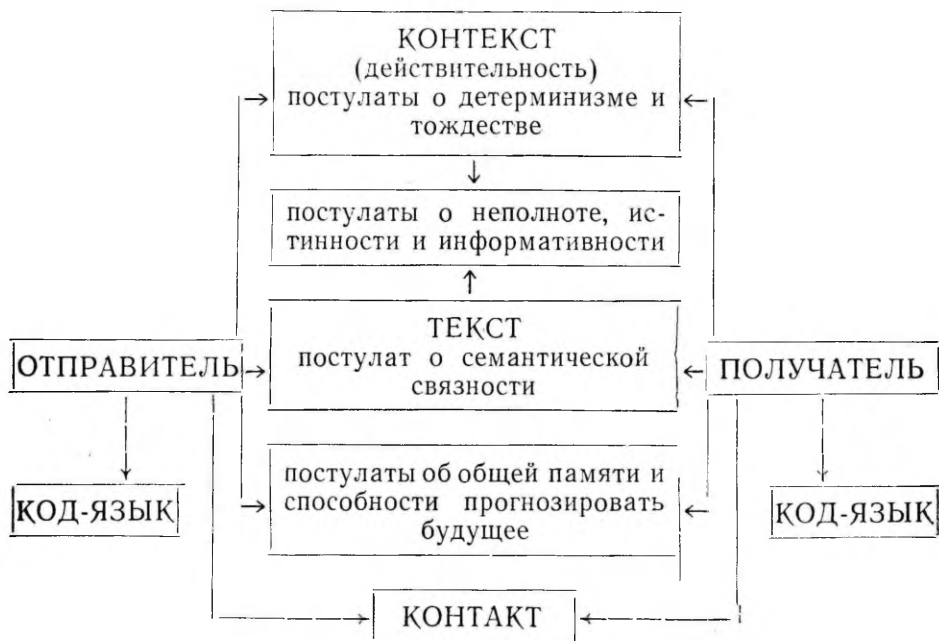
Э. Ионеско показывает, что постулат семантической связности при нормальном акте общения должен пронизывать весь текст, в отношениях между двумя высказываниями, в пределах высказывания и даже на минимальном фрагменте-словосочетании.

В той же сцене XI герои обмениваются такими высказываниями, как «Автомобиль едет быстро, но кухарка готовит блюда лучше», «Я жду, чтобы акведук посетил меня на моей мельнице» (Миссис Смит), «Те, кто сегодня покупают овцу, завтра получат по яйцу», «Можно доказать, что социальный прогресс лучше всего подавать с сахаром» (Мистер Мартин) и т. д. Когда нарушена семантическая связность между высказываниями, невозможность акта коммуникации становится ясной только после включения в разговор получателя. Нарушение семантической связности в пределах фразы приводит к зачеркиванию акта коммуникации уже на уровне отправителя. В самом деле, в этом случае само сообщение отправителя прикрепляется своими разными элементами к таким отрезкам контекста (действительности), которые существуют сепаратно и никак не могут быть соединены. Для внутренние не связной семантически фразы невозможно построить фразу, которая была бы с ней семантически связана, и таким образом невозможность коммуникации оказывается предпрешенной. В свою очередь построение семантически не связных словосочетаний («фольклорный кефир») предопределяет построение семантически не связной фразы, зачеркивающей возможность общения.

Постулат семантической связности является основным постулатом, касающимся структуры текста. Кроме того, Э. Ионеско проводит в пьесах «Лысая певица» и «Урок» целый ряд частных экспериментов с языком, исследуя, как надо правильно пользоваться языком при нормальном общении. Некоторые из них будут разобраны далее, здесь же следует отметить одно свойство языка Э. Ионеско, которое вытекает уже из постулата о семантической связности текста: порождающая грамматика этого кода лишена каких-либо правил, касающихся сочетаемостных свойств слов по их значению. Это язык, в котором сняты все семантические ограничения. Поэтому фразы типа «кефир рекомендуется для желудка, почек, аппендицита и апофеоза» оказываются столь же правомерными, как и те фразы, которые являются семантически правильными в естественном

языке. Идя от противного, Э. Ионеско вскрывает огромную роль правил семантической сочетаемости слов в тексте, которые в последнее время оживленно обсуждаются и в лингвистике.<sup>5</sup>

Введение постулатов нормального общения позволяет обогатить схему акта коммуникации:



В этой схеме различаются «технические» и «содержательные» постулаты. «Техническими» мы называем следующие постулаты:

I постулат о составляющих: в каждом акте коммуникации имеются отправитель, получатель, действительность, текст и код-язык.

II постулат о контакте: между отправителем и получателем должен быть контакт.

III постулат о коде: отправитель и получатель должны пользоваться тем же самым кодом.

«Содержательными» являются те постулаты, которые мы выявили в ходе анализа пьес Ионеско. Перечислим их вновь:

<sup>5</sup> См. И. И. Ревзин. Отмеченные фразы, алгебра фрагментов, стилистика. «Лингвистические исследования по общей и славянской типологии». М. 1966, стр. 1—17.



1. Постулат о детерминизме. Действительность устроена таким образом, что для некоторых явлений существуют причины, т. е. не все события равновероятны (при «сильном» детерминизме для любого явления может быть установлена его причина).

2. Постулат об общей памяти. Отправитель и получатель, пользуясь одной моделью мира, имеют некоторую общую память, т. е. некоторую общую сумму информации относительно прошлого.

3. Постулат об одинаковом прогнозировании будущего. Отправитель и получатель, пользуясь одной моделью мира (т. е. оценивая мир в одних и тех же категориях), более или менее одинаково прогнозируют будущее.

4. Постулат об информативности. Отправитель должен сообщать получателю некоторую новую информацию.

5. Постулат тождества. Отправитель и получатель имеют в виду одну и ту же действительность, т. е. тождество предмета не меняется, пока о нем говорят.

6. Постулат об истинности. Между текстом и действительностью должно существовать соответствие, т. е. текст должен содержать истинное высказывание о действительности.

7. Постулат о неполноте описания. Текст должен описывать действительность с определенной степенью редукции, основываясь на наличии общей памяти и способности более или менее одинаково прогнозировать будущее.

8. Постулат о семантической связности текста. Текст должен быть устроен таким образом, чтобы между двумя непосредственно следующими друг за другом высказываниями, а также в пределах высказывания и словосочетания могла быть установлена содержательная связь.

Теперь имеет смысл вернуться к «Лысой певице». Это пьеса о гибели, о саморазрушении акта коммуникации. Проследим, как эта тема развивается в сюжетном построении пьесы.

Здесь следует иметь в виду, что «Лысая певица» как таковая лишена сюжета. Героев не связывают между собой решительно никакие общие события. Таким образом, героям с самого начала вроде бы не о чем говорить. Это создает хорошие условия для исследования акта общения, потому что такое внешнее препятствие, как «событийность», устраняется и соответственно устраняется искусственная, т. е. определяемая внешними причинами, семантическая связность текста.

Вплоть до XI сцены все технические условия для нормального акта коммуникации сохраняются. Правда, в I-ой сцене в начале оказывается ослабленным контакт («Миссис Смит говорит, а мистер Смит все время молчит, читая газету и прищелкивая языком»). Кроме того, пожарник, прежде чем приступить к рассказыванию анекдотов, призывает не слушать его. («Я,

пожалуй, начну. Но только обещайте мне, что вы не будете меня слушать»). Но в обоих случаях контакт все же остается ненарушенным (мистер Смит вступает в беседу, а герои внимательно слушают пожарника). Это дает возможность содержательно исследовать акт коммуникации. Э. Ионеско последовательно проверяет, как отражается на сообщении нарушение постулатов об информативности и неполноте описания (рассказ миссис Смит о том, что они с мистером Смит ели за ужином), о тождестве (разговор о Бобби Уотсоне), о детерминизме и общей памяти (узнавание друг друга супругами Мартин и последующее их разоблачение служанкой Мари, звонок в дверь и появление пожарника).

Порядок введения постулатов, по-видимому, не детерминирован жестко. Но, может быть, не случайным является факт, что Э. Ионеско начинает с исследования постулатов об отношениях между действительностью и другими единицами коммуникации (постулаты об информативности, тождестве, неполноте описания, истинности) и затем переходит к постулатам об устройстве действительности и отражении ее в сознании участников акта коммуникации (постулаты о детерминизме, об общей памяти).

Это находится в рамках общей схемы, где вопрос об отношениях между единицами коммуникации ставится раньше вопроса о свойствах этих единиц, а этот последний предшествует вопросу о самом существовании единиц коммуникации. Очевидно, что в эксперименте такой порядок оказывается единственно возможным, поскольку нарушение с самого начала какого-либо из технических условий акта коммуникации сделало бы невозможным исследование его содержательной стороны.

Следует иметь в виду, что нарушением отдельных постулатов эксперимент Э. Ионеско не ограничивается. В текст оказываются постоянно вкрапленными семантически и логически неправильные фразы, парадоксы, уже не связанные с нарушением постулатов нормального общения, а в поведение героев — нелогичные, неожиданные поступки.

В сцене I миссис Смит спрашивает мужа: «Есть одна вещь, которую я не могу понять. Почему в газетах в рубрике событий всегда указывают возраст умерших, но никогда — новорожденных? Это нонсенс».

В той же сцене Миссис Смит интересуется, почему Бобби Уотсон не работает в те дни, когда не бывает конкуренции, и получает ответ: «Я не могу все знать. Я не могу отвечать на твои идиотские вопросы». Вопрос, естественный для «нормального» мира, оказывается «идиотским» для героя пьесы. В IV сцене Мистер Мартин, обсуждая со своей супругой, как он доехал до Лондона, говорит: «Я ехал во втором классе, мадам. В Англии нет второго класса, но я тем не менее ехал во втором

классе», и Миссис Мартин отвечает: «Как это удивительно, как это странно, какое совпадение! Я тоже, сэр, ехала во втором классе». При этом семантическая связность текста в этих сценах не нарушена, иначе говоря, читатель подготавливает себя к тому, что сообщения, бессмысленные или нелогичные для него, оказываются логичными и понятными для героев пьесы. То же происходит на уровне поступков героев. Служанка Мари делает выговор гостям («Вы невежливы. Надо приходиться во-время. Понятно?»); хозяйка дома супруги Смит ссорятся в присутствии гостей и дерзко говорят с ними. «*Миссис Смит* (мистеру Мартину): Это вас не касается! (Мистеру Смиту). Я прошу тебя не вмешивать иностранцев в наши семейные ссоры»; пожарник, позвонив, отбегает от двери, чтобы посмеяться, вместо того чтобы войти в дверь. Поэтому оказываются подготовленными дальнейшие сцены, где происходит полное разрушение акта коммуникации.

С другой стороны, в «Лысой певичке» создается чувство сопричастности героям. Оно достигается во многом благодаря введению в текст автоматических шаблонных фраз, которыми обычно характеризуются эмоциональные реакции людей в привычных ситуациях. Когда пожарник говорит о том, что он смеялся за дверью, миссис Смит отвечает ему: «Не смейтесь, господин капитан. Это очень грустно».

Вспомним реакцию Миссис Смит на рассказ о человеке, завязывавшем шнурки на ботинках: «Если бы это были не вы, я бы не поверила». Когда пожарник просит не слушать его, миссис Мартин ему отвечает: «Но если мы не будем слушать Вас, мы Вас не услышим». «Я никогда не думал об этом», — отвечает пораженный пожарник. Тривиальность реакций снижает нетривиальный характер событий и частично эту нетривиальность снимает. Поэтому сцены, где происходит разрушение акта коммуникации, кроме того что воспринимаются отчужденно, заставляя также и глубоко задуматься.

Отдельные признаки нарушения постулата о семантической связности, которые наблюдались в описанных сценах, концентрируются во второй части сцены VIII, где герои начинают рассказывать друг другу анекдоты.

Каждое сообщение оказывается само по себе закрытым, поскольку речь идет об изолированных историях. Связность текста сохраняется только благодаря тому, что герои оценивают рассказы друг друга и передают право следующего анекдота. Поведение героев по-прежнему нешаблонно. Например, пожарник рассказывает анекдот, который представляет собой сложное предложение типа «дом, который построил Джек» с 30 придаточными определительными предложениями (20 подряд + 10 после вставных реплик). Слушающие хорошо воспринимают

этот анекдот и высказывают свои замечания. Наконец, в сцене XI семантическая связанность текста рушится окончательно.

Семантическая связанность текста оказывается последним из содержательных постулатов, отказ от которого приводит к полному распадению акта коммуникации на содержательном уровне. Разрушение семантической связности текста достигается несколькими способами. Выше уже приводились примеры семантически несвязных фраз из сцены XI. Можно добавить, что семантическая несвязность фраз выступает особенно ярко, поскольку выбираются такие конструкции, которые специально указывают на смысловые отношения между частями фразы (причинные, условные, сравнительные, противительные, ср.: «На стол можно садиться, поскольку у него их — не сказано чего — нет. Я дам тебе туфли моей свекрови, если ты дашь мне гроб своего мужа. Лучше филе в шале, чем молоко во дворце. Я могу купить карманный нож для своего брата, но вы не можете купить Ирландию для моего дедушки»). Реальный семантический разрыв отчетливо проступает на фоне мнимого семантического единства, создаваемого за счет союзов. Тот же прием используется для соединения двух реально не связанных высказываний. (*Мистер Мартин*. Не следует натирать очки черной ваксой. *Миссис Смит*. Да, но на деньги можно купить все, что хочешь. «Да» выступает мнимым связующим звеном в бессвязном диалоге).

Нарушение постулата о семантической связности означает одновременно и разрыв контакта на содержательном уровне. В этой ситуации естественным оказывается нарушение постулата о коде (герой произносит фразу на французском языке, следующая реплика другого героя дается на английском языке): ведь реально герои не понимают друг друга и тогда, когда они говорят на одном языке. Далее происходит распадение кода: появляются бессмысленные слова в английском (*kakatoes*) и французском (*casade*) оформлении, семантически неправильные фразы, объединенные звуковым сходством (*Les souris ont des sourcils, les sourcils n'ont pas de souris.*) При этом достигается двойной эффект относительно контакта. С одной стороны, этот контакт явно нарушен, и отправитель направляет сообщение в никуда. С другой стороны, очень тонко подчеркнуто, что физический контакт имеется, т. е. герои слышат друг друга. Об этом говорит тот факт, что они отвечают друг другу в рифму. (*Миссис Мартин*. *Touche pas ma babouche: — Мистер Мартин*. *Bouge pas la babouche* и т. д.) Становится ясным, что речь идет об общем безумии, охватившем всех героев, в котором они оказываются бесконечно разделенными друг от друга. Дальнейшие этапы распада кода: произнесение собственных имен, т. е. отрывков, не распознаваемых кодом данного языка (опять-таки подчеркивается, что герои иногда слышат друг друга:

*Мистер Мартин. Сюлли! Мистер Смит. Прюдом!*), произнесение отдельных гласных и согласных. И хочется думать, что предостережением звучит в темноте сцены повторяемая в убыстряющемся темпе всеми участниками пьесы заключительная фраза: «Это не там, это здесь».

До сих пор пьесы Э. Ионеско рассматривались только как семиотический эксперимент. Очевидно, однако, что этот эксперимент превращен в принцип художественного построения пьесы и дает известный художественный эффект.

Театр Э. Ионеско называют обычно театром абсурда. Семиотический анализ его пьес приближает к выявлению того, что же собственно абсурдного в его пьесах. Нарушение постулатов коммуникации представляет собой не только исследовательский, но и художественный прием, который может быть назван приемом абсурда. Разительность его действия говорит о том, сколь важную роль играют постулаты нормального общения. Невозможность найти истину, наступление клише и автоматизмов и потеря информации в их потоке — все это черты, которые постоянно и притом трагически ощущаются человеком в окружающем Э. Ионеско мире. И естественно связанными с его пьесами оказываются те мысли, которые уже давно высказывались критикой:

«Мы такие, как мы говорим, а говорим мы пустые слова, пустые фразы. Пустые, т. е. готовые, несобственные, ничьи. Захлебнувшиеся фразой, утонувшие в море действительности, отчужденные языком, мы не можем понять друг друга: подлинная тема «Лысой певицы» — одиночество» (Ян Блоньский).<sup>5</sup>

В пьесе «Урок» можно выделить содержательно следующие части: 1. Приход ученицы и ее знакомство с профессором. 2. Урок математики. 3. Урок лингвистики. 4. Учитель убивает свою ученицу.

Итак, в пьесе «Урок» поставлена тема насилия и правомерности насилия. Но раскрывается эта тема именно через исследование акта общения между учителем и ученицей. В этом смысле пьеса «Урок» в такой же степени есть пьеса об акте коммуникации, как и «Лысая певица». И заканчивается она еще более трагически: если в «Лысой певице» герои, примирившись с невозможностью нормального общения, погружаются в сферу одиночества, в «Уроке» учитель, выведенный из себя стеной непонимания между ним и ученицей, убивает ее.

Эта тема называлась в свое время и критикой. «Урок», как и «Лысая певица» — это пьесы о языке. Это демонстрация полной невозможности общения; слова не могут быть носителями точного значения, потому что они не учитывают личных ассоциаций, которые связываются с ними у каждого индивида.

<sup>5</sup> Jan Błoński. Od łysej śpiewaczki do Bérengera. «Dialog», 1963, 3

Это одна из причин, по которой учитель не может заставить ученицу понимать его. Их интеллекты вращаются в кругу совершенно различных идей и никогда не встречаются».<sup>6</sup>

Вся пьеса строится с нарушением постулата о детерминизме. В сцене знакомства ученица заявляет, что она имеет степень бакалавра наук и бакалавра искусств (sic!), но с трудом перечисляет времена года. Учитель же восхищен тем, что она все-таки знает их и также знает, что Париж — столица Франции. Он пророчит ей скорое поступление не куда-нибудь, а в знаменитую «Нормальную школу». На уроке математики — та же сцена.

*Учитель:* Сколько будет один и один?

*Ученица.* Один и один — два.

*Учитель* (восхищенный знаниями ученицы). О, это замечательно!

Вы мне кажется очень знающей. Вы легко выдержите ваш общий экзамен, мадмуазель.

Складывая семь и один, ученица отвечает: «Восемь (в четвертый раз — один и тот же вопрос задан учителем четыре раза) — И иногда девять». «Прекрасно», — говорит учитель. Выясняется, что ученица вообще может только складывать, но отказывается вычитать. Вместе с тем, как уже указывалось, она легко перемножает миллиарды.

Миру индетерминизма, который возникает в процессе урока, соответствует и неоправданное, неожиданное поведение героев пьесы. Сначала отношения между ними подчеркнута любезны и вежливы. («*Ученица.* «Я в вашем распоряжении, месье». *Учитель* ... О нет, это я в вашем распоряжении. Я не более чем ваш слуга ... Вас не затруднит сказать мне ...» и т. д. и т. д.). Но вот учитель приводит пример: «У вас было два уха, я одно взял, съел его, сколько осталось? *Ученица.* Два. *Учитель.* Я съел ... одно. *Ученица.* Два». Идет переброска репликами:

Одно — Два. — Одно! — Два! — Одно!!! — Два!!! — Одно!!! — Два!!! Одно!!! — Два!!! Ученица продолжает настаивать на своем и возражать учителю. Послушание и вежливость («Да, месье. Хорошо месье. Спасибо, месье») чередуются с неожиданными на фоне этого послушания возражениями («Почему, месье? — Потому, мадмуазель — Почему потому, месье?» или учитель говорит: «... Это можно понять только математической интуицией. Или она есть или ее нет. *Ученица.* Тем хуже»). Таким же балансированием от вежливости к резкости выглядит и поведение учителя. Причем хотя в общей линии их поведения можно заметить в конце концов определенное направление (учитель побеждает ученицу), каждая конкретная реакция не предсказуема, т. е. не выводится из прежде заданного отношения героев.

<sup>6</sup> Martin Esslin. Théâtre de l'Absurde. Цит. по Spectacle Ionesco. Programme.

Как и в «Лысой певичке», Э. Ионеско не только строит мир индетерминизма, но и «приобщает» к нему читателя введением обычных фраз, привычно выражаемых реакций.

*Учитель:* ... нет дождя, нет снега.

*Ученица:* Это было бы удивительно, потому что сейчас лето.

*Учитель:* ... Надо ждать всего ... В этом мире, мадмуазель, нельзя быть уверенным ни в чем.

Другая сцена: «Я могу считать ... до бесконечности» — говорит ученица. — Это невозможно, мадмуазель. — Тогда пусть до шестнадцати. — Этого достаточно. Надо уметь себя ограничивать», — одобряет ее учитель. Учитель недоволен тем, что ученица отказывается вычитать: «У вас тенденция складывать, но надо также и иногда и вычитать. Нельзя только интегрировать. Надо также дифференцировать. Такова жизнь. В этом смысл философии. В этом смысл науки. Это и есть прогресс, цивилизация».

Этим комбинированным сочетанием разных приемов Э. Ионеско подготавливает восприятие третьей, наиболее напряженной части пьесы — урока по лингвистике. Уже на уроке по математике в рассмотрение был введен еще один мир — мир математической науки. В принципе он должен дать адекватное отображение действительности, но на самом деле как только учитель переходит к конкретным примерам (носы, палки, уши, пальцы) он запутывается, объясняя столь простое действие, как вычитание. Ученица совершенно не понимает учителя и делает неоправданные выводы («значит, маленькие числа могут быть больше больших чисел?»), которые его особенно раздражают. Но развернутое воплощение мира науки как третьего мира индетерминизма возникает именно на уроке по лингвистике. Убедившись из предыдущего в том, что ученица живет в том же мире с нарушенным отношением причин и следствий, что и он сам, учитель предлагает ей теорию, в которой не только нарушены постулаты истинности и детерминизма, но искажены и сами объекты. Это проявляется уже в первом тезисе учителя: «... испанский язык — праматерь всех неoisпанских языков, языков, из которого возникли испанский, латинский, наш французский, португальский, сард или сарданапальский, испанский и неoisпанский — и в определенных отношениях турецкий, более близкий к греческому, что, впрочем совершенно логично, если учесть, что Турция и Греция — соседи и ближе друг к другу, чем мы с вами...» Здесь называются несуществующие языки (сарданапальский), нарушено истинное соотношение языков (испанский язык — отнюдь не праматерь неoisпанских языков, которых, впрочем, тоже не существует), выводится неоправданное причинно-следственное отношение (из того, что Турция и Греция — соседи, отнюдь не следует близость их языков). «Что отличает неoisпанские языки от других языковых групп,

таких как австрийские и неоавстрийские или габсбургские ... это их потрясающее сходство, которое почти не позволяет их отличить друг от друга ...». Здесь опять-таки нарушена привычная цепь детерминированного мышления. Если речь идет о двух языках, они должны чем-то различаться, иначе это один и тот же язык, каковым и оказывается по существу в теории учителя весь набор неогиспанских языков. Все фразы звучат на них совершенно одинаково. Исключение составят только предложения типа «Моя родина — нео-Испания», которое на итальянском звучит «Моя родина — Италия», на французском «Моя родина — Франция» и т. д. Итак, это языки, которые можно различить только при помощи денотатов. «Как же получается, что, не зная, на каком языке они говорят, и даже думая, что говорят на разных языках, люди все-таки понимают друг друга?» «Это всего лишь одна из необъяснимых особенностей грубого человеческого эмпиризма... парадокс, нонсенс, одна из странностей человеческой натуры, попросту говоря, инстинкт...»

Лингвистическая теория, построенная учителем, примечательна во многом. Во-первых, она вовлекает в мир индетерминизма науку, бывшую всегда прибежищем «здорового смысла». Оказывается, что и в третьем мире не выполняется постулат детерминизма, элементарное отношение причин и следствий. Индетерминизм пронизывает действительность, о которой идет речь, самих героев, теории, построенные в головах людей.

Тщетны попытки найти островок спасения в этом мире. Герои «Лысой певички» и «Урока» прямо-таки цепляются за логику как средство, которое помогло бы им «упорядочить» действительность. Логическое рассуждение — основа пьесы «Урок». Для героев «Лысой певички» характерны такие реплики: «И какой вывод ты делаешь из этого» (Мистер Смит)», «... вся система аргументации Дональда рушится, натолкнувшись на это последнее препятствие, уничтожающее всю теорию» (служанка Мери) и т. д. Но попытка логически рассуждать в нелогичном мире еще больше запутывает дело (что особенно ясно в «Уроке»). Другой «выход» — попытка следовать локальной ситуации, системе поведения, предписанной этой ситуацией. Таков исходный пункт сцены узнавания супругов Мартин: случайные гости, встретившись в гостиной, ведут светский разговор. Ни логика, ни локальная ситуация не помогают героям выйти из мира индетерминизма, научиться отличать банальное от оригинального, маловероятное от абсолютно предсказуемого, т. е. вернуть себе нормальные человеческие реакции. Символический смысл приобретает финал «Лысой певички» и «Урока»: занавес открывается, действие начинается сначала — снова говорят супруги Смит, к учителю приходит новая ученица. Мир индетерминизма, окружающий Э. Ионеско, не только всеобщ, но и бесконечен.



Лингвистическая теория учителя построена, конечно, в значительной части как пародия на общее языкознание.

Следует ли считать, однако, что урок лингвистики — это только пародия, подобная знаменитому уроку французского языка из «Мещанина во дворянстве» Мольера? Напомним, что пьесы Ионеско — это прежде всего пьесы об общении людей между собой, о языке как средстве общения. На этом фоне только естественно содержательно объяснить хотя бы некоторые положения этой теории.

Учитель говорит: люди понимают друг друга, говоря на одном языке или даже на разных языках. Иначе: говоря на одном языке, люди так же понимают друг друга, как когда они говорят на разных языках, т. е. не понимают друг друга. Факт сходства всех языков, преподанный гиперболически-абсурдно (все языки одинаковы по звучанию), приобретает другой смысл. Языки действительно сходны в том, что ни один из них не выполняет своего настоящего предназначения, не обеспечивает полноценное общение людей. Другой тезис учителя: итальянское предложение «Рим — столица Италии» по-французски звучит как «Париж — столица Франции», по-испански — «Мадрид — столица Испании», и т. д. Эффект этого примера двойной: кроме того, что он вызывает реакцию смеха, в нем есть какая-то подкупающая логика. В чем же она состоит? Функционально Рим действительно занимает то же место относительно Италии, что и Париж относительно Франции и т. д. А теперь вспомним теорию лингвистов — сторонников *general semantics*. Слова потеряли связь с денотатами, их значение определяется только через отношение с другими словами. Результат — разрыв *signifiant* и *signifié*, самодовлеющая ценность *signifiant*<sup>7</sup>.

Э. Ионеско также определяет значение слов *Рим*, *Париж*, *Мадрид* не через связь с денотатом, а через отношение. Но парадокс здесь состоит в том, что определяется таким способом значение собственных имен, которые могут быть поняты только через связь с денотатом. Так смыкается Э. Ионеско с философами, призывающими вернуть словам их точное значение. Только в этом случае возможно нормальное общение. «Странность человеческой натуры», «инстинкт», благодаря которым люди все-таки понимают друг друга — это именно их обращение к денотатам, позволяющим установить точное значение слова.

Не следует, конечно, считать, что Э. Ионеско сознательно стремился к выражению именно этих взглядов в столь завуали-

<sup>7</sup> О разрыве означающего и означаемого в языке Э. Ионеско, при котором означающее предшествует означаемому, см. Maurice Lécuyer, *Le langage dans le théâtre d'Eugène Ionesco*. Houston, Texas, 1965. Rice University Studies, vol. 51, N 3, pp. 33—49.

рованной форме. Мы хотели лишь показать, что парадоксальная лингвистическая теория, излагаемая учителем, не выпадает из идейного замысла пьесы. Напротив, она включается в него и служит подтверждением общего тезиса о нарушении в окружающем Э. Ионеско мире законов нормального общения.

На уроке по лингвистике происходит частичное выключение контакта между отправителем-учителем и получателем-ученицей. Отдельные вопросы и ответы согласованы между собой, но в основном урок строится таким образом, что учитель излагает основы лингвистики, а ученица все время повторяет: «У меня болят зубы». Семантическая связность диалога оказывается разрушенной. При этом герои очевидным образом слышат друг друга. «У меня...», — начинает ученица, «...болят зубы», — подхватывает учитель.

Ученица время от времени реагирует на вопросы учителя и пытается ему отвечать. Что касается учителя, он оставляет реплику ученицы без внимания. Повторенная много раз, эта фраза «У меня болят зубы» приобретает повышенную силу раздражающего воздействия. Наступает четвертая, заключительная часть. Учитель, не в силах осуществить контакт с ученицей и добиться нормального общения и восприятия его, убивает ученицу.

Итак, пьеса заканчивается физическим убийством получателя. Композиционно «Урок» оказывается близок к «Лысой певичке». И в том и в другом случае сначала происходит нарушение содержательных постулатов, затем выключается контакт и текст разрывается семантически и, наконец, наступает полное разрушение акта коммуникации, причем в «Уроке» оно намеренно подчеркнуто уничтожением одного из участников акта коммуникации.

Следует отметить, что убийство ученицы, которое получает «причину» при семиотическом подходе, оказывается подготовленным и содержательно: мир индетерминизма, трижды воспроизведенный в «Уроке», делает факт убийства, во-первых, возможным, и во-вторых, столь же оправданным, сколь и неоправданным: если отсутствует твердое фиксированное соотношение причин и следствий, то мир нравственных ценностей столь же мало детерминирован.<sup>8</sup>

В заключение мы хотели бы обратить внимание на следующее.

Во-первых, не следует думать, что семиотический подход к пьесам Э. Ионеско является единственным.

---

<sup>8</sup> В свете сказанного абсолютно не отвечающей идее пьесы представляется трактовка сцены убийства в театре Huchette (один из авторов был там в конце августа 1967 г.) как кульминация мотива грубого насилия (сексуальные мотивы вообще не играют в пьесах об акте коммуникации никакой роли).

Но правомерность и полезность такого подхода сейчас кажется уже очевидной: семиотический анализ помогает глубже проникнуть в строение пьес Э. Ионеско, а изучение акта коммуникации значительно пополняется благодаря исследованию материала, содержащегося в пьесах «Лысая певичка» и «Урок».

Во-вторых, реально эксперимент Э. Ионеско не ограничивается только изучением акта коммуникации. Сфера его действия гораздо шире и касается, в частности, такого важного вопроса, как общие принципы построения драмы. Сам Э. Ионеско, по-видимому, отдавал себе в этом полный отчет. Он писал по поводу «Лысой певички»: «Я не думаю, что это настоящая комедия. На самом деле это пародия на пьесу, комедия комедий». И далее существенное замечание: «Пародия на театр — это еще больше чем обычный театр, поскольку пародия лишь усиливает и окарикатурирует характерные черты театра».<sup>9</sup>

Основной принцип эксперимента остается тот же: нарушая привычные каноны, определять границы и степень необходимости их действия. Новшества в сюжетах, в составе действующих лиц, вводимые Э. Ионеско, по существу направлены на выяснение круга тех возможных изменений, в пределах которых продолжает сохраняться пьеса как драматическое художественное построение. Так, Ионеско исследует вопрос о тождестве одного и того же действующего лица. Он расщепляет своих героев на два («Амедей, или как от этого избавиться», где главные герои и героиня сдублированы, причем одна пара появляется, когда речь идет о прошлом), изменяет их физический облик, («Жак, или подчинение», где представлены два варианта невесты, различающиеся количеством носов), наконец, выводит героев, вовсе не имеющих физического воплощения (в пьесе «Стулья» вместо героев на сцене появляются стулья).

Пример иного рода: ремарки Ионеско («Звонок звенит или не звенит», «Он обнимает или не обнимает миссис Смит») прямо свидетельствуют о своем назначении: показать, что в пьесах должны быть ремарки, содержание же их неважно. Или: известно, что у пьесы должно быть название. И Ионеско дает пьесе название «Лысая певичка» по одному из разговоров в гостиной:

*Пожарник*, направляется к выходу, потом останавливается. Кстати, что слышно о лысой певичке? (Общее молчание, смущение).

*Миссис Смит*. Она всегда носит одну и ту же прическу.

---

<sup>9</sup> E. Ionesco. Naissance de la cantatrice. "Cahiers des Saisons", 15 Hiver 1959.

Эта сторона пьес Э. Ионеско требует специального изучения и находится вне рассмотрения настоящей статьи.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> В основу данной статьи положен текст доклада, прочитанного авторами на занятиях Летней школы по вторичным, моделирующим системам в Кяэреку в августе 1966). Обсуждение доклада вскрыло, что прием непонимания имеет довольно длительную и устойчивую традицию. Об этой традиции говорили в своих выступлениях П. Г. Богатырев, Р. О. Якобсон, Г. А. Лескис, Ю. М. Лотман. П. Г. Богатырев указал на широкое использование приемов абсурда в народном творчестве. Нарушение постулатов нормального общения часто используется в реалистическом театре для моделирования разрушения контакта между социальными и национальными группами («Борис Годунов», разговор Маржерета и Розена с солдатами, «Лес» Островского, «Макбет» Шекспира и др.)

В качестве недавних предшественников Э. Ионеско Р. О. Якобсон называл Хлебникова и Крученых, ср. также творчество Д. Хармса, польского драматурга Виткевича.

Прием абсурда может и вкрапываться в традиционную драматургию и перекликаться с ней, черпая из нее ситуации и сюжеты и представляя их в новом свете. Интересно в этой связи замечание Т. Венцловы о сцене узнавания супругов Мартин: по мнению Т. Венцловы — это пародия на узнавание в античном театре, например, в «Электре», где круг значимых признаков суживается и выдается единственно возможное решение. Но у Э. Ионеско, как мы видели, и в этом случае решение оказывается неоднозначным. Дискуссия помогла уточнить определение и функции постулатов нормального общения. Р. О. Якобсон указал, что общей темой пьес Э. Ионеско является трагедия разобщенности: между героями возможно общение, но невозможно сообщение (ср. постулат об информативности). В диалогах Э. Ионеско отсутствует тематическое единство: это солилочкинумы, обмен эгоцентрическими диалогами по Пиаже, обмен заумью или тарафаретными формулами (ср. постулат о семантической связанности текста). Касаясь языка Э. Ионеско, Р. Якобсон отметил, что для него характерен переход грамматически правильных фраз в семантически правильные, в этом сгущенность и новизна его пьес. О нарушении постулата семантической связности говорил также Б. А. Успенский. Он отметил, что для лингвистов Э. Ионеско интересен нарушением структурных связей внутри фрагмента, большего чем предложение — внутри абзаца. По мнению Б. А. Успенского, метод Э. Ионеско близок в этом отношении к кубизму в живописи, где нарушается архитекtonика самого предмета, в отличие от сюрреализма, для которого характерно нарушение монтажа.

Третья тема, поднятая в дискуссии, — это вопрос о разном понимании абсурда и о связи абсурда с трагедийностью. К. Поморска указала на два возможных подхода к абсурду: отказ от интерпретации или подстановка определенного смысла. Большинство участников дискуссии сошлись на том, что абсурд связывается так или иначе с трагическим восприятием мира. Б. Огибенин отметил близость позиции Э. Ионеско к экзистенциалистам установкой на код, показом трагедии разобщенности через вскрытие свойств языка. По мнению А. М. Пятигорского, психологически абсурд связан с ситуацией, когда человек настолько раздрган, что не помнит себя таким, каким он был вчера, т. е. человек не имеет стойкого стереотипа. Абсурд отражает пробегамость человеком множества ситуаций.

Всем участникам дискуссии авторы выражают искреннюю благодарность.

## ЗАМЕТКИ К ДЕШИФРОВКЕ «ПОЭМЫ БЕЗ ГЕРОЯ»

Т. В. Цивьян

Мысль о том, что художественное произведение содержит в себе несколько иерархически построенных уровней, общеизвестна<sup>1</sup>. Здесь среди прочего может идти речь о разных уровнях понимания, когда одному и тому же тексту соответствует несколько содержательных интерпретаций, порой доходящих до противоположности (при необязательности инварианта).

В аспекте восприятия, по аналогии с грамматикой говорящего и грамматикой слушающего<sup>2</sup>, в любом произведении можно выделить по крайней мере два полюса — авторский и читательский. В идеале, вариант анализа, осуществленный слушающим (зд. читателем), должен быть адекватен варианту синтеза, осуществленного говорящим (зд. автором). В современной литературе (в частности, в поэзии) нередко игра сознательно строится именно на возможности несоответствия между синтезом и анализом, что в прежнее время рассматривалось как существенный дефект произведения или его читателя<sup>3</sup>.

Здесь при разборе одного поэтического текста производится попытка привести в соответствие уровень автора (синтез) с уровнем читателя (анализ).

Хотя в принципе для этой цели можно использовать любой художественный текст, «Поэма без героя» А. Ахматовой<sup>4</sup> выбра-

<sup>1</sup> См. хотя бы «слои» Р. Ингардена: Р. Ингарден, Исследования по эстетике, М., 1962, в особенности: «Двумерность структуры литературного произведения» и «Схематичность художественного произведения».

<sup>2</sup> Ч. Хоккет, Грамматика для слушающего, — «Новое в лингвистике», IV, М., 1965.

<sup>3</sup> О разных соотношениях синтеза и анализа см., с одной стороны, толкование древних текстов, где часто уровень автора неизвестен, а интерпретация соответственно предположительна и, с другой стороны, поэтические тексты высокой сложности, сопровождающиеся автокомментариями («подразделения» в средневековой поэзии, в современной — Валери, Элиот и др.). Ср. вечную проблему взаимоотношений автора и критики.

<sup>4</sup> Ввиду особенностей поэмы (см. ниже) сочтено возможным использовать несколько версий: «Девятьсот тринадцатый год» по изданию «Век времени», М., 1966; «Поэма без героя» в публикации А. Хейт «Slavonic and East

на не случайно: она представляет собой почти образец намеренного умножения уровней понимания, когда синтез строится таким образом, чтобы максимально затруднить анализ, обеспечив тексту варианты семантические интерпретации.

Ахматова зашифровывает авторский уровень, сбивая читателя ложными указаниями, псевдо-комментариями и пр. Но, задавая загадки без разгадок, Ахматова прилагает особые усилия к тому, чтобы читатель ощущал семантическую многоплановость поэмы и стремился к ее разрешению. Ахматова как будто боится, что поэму «поймут» слишком поверхностно и буквально, и почти навязывает читателю задачу, близкую к дешифровке (при этом «истинная» интерпретация остается неизвестной).

Сочетанию этих двух приемов — зашифровки и побуждения к дешифровке — и обязана поэма своей читательской репутацией: она считается «непонятной» и во всяком случае требующей объяснений. Примечательно, что существующие — и теперь уже многочисленные<sup>5</sup> — работы, посвященные поэме, вольно или невольно сводятся к ее комментированию в узком и широком смысле.

«Непонятность» поэмы состоит прежде всего в определенной композиционной сложности: прерывность последовательного развития действия во времени, зыбкость границ, отделяющих план описания реальности от плана воспоминания, «смазанность» героев (неясно, сколько героев, где кончается один и начинается другой), запрет называния имени героя — он определяется через комплекс признаков, меняющихся от ситуации к ситуации, что затрудняет отождествление в пределах поэмы:<sup>6</sup>

... «Там три темы сразу!	Кто, когда и зачем встречался,
Дочитав последнюю фразу,	Кто погиб, и кто жив остался,
Не поймешь, кто в кого	И кто автор, и кто
влюблен,	герой...»

В метапоэтической главе «Решка» Ахматова подчеркивает содержательную многоплановость поэмы (*у шкатулки ж тройное дно*)<sup>7</sup>. В прозаическом вступлении — «Вместо предисловия»

European Journal», XLV, № 105, 1967; «Поэма без героя» по изданию: Анна Ахматова, Сочинения, I, II, 1966—1968 (далее Соч. I, Соч. II), а также некоторые рукописные варианты, бывшие в распоряжении автора.

<sup>5</sup> См. Соч. II, «Литература об Ахматовой».

<sup>6</sup> Следуя воле автора («Поэма без героя», где «нет ни одного героя»), надо было бы употребить термин «действующее лицо», если бы в «Решке» (пример авторского противоречия) не шла речь именно о героях (см. цитату, где кроме того содержится намек на двойную роль автора: автор-создатель, находящийся вне поэмы, и автор-герой, находящийся внутри нее; см. далее двойничество автора и героини).

<sup>7</sup> При этом не всегда можно быть уверенным в том, что это действительно так. Нередко это просто игра, где автор заставляет читателя подозревать (вводя, например, точные временные и пространственные характеристики), что «за этим что-то кроется», хотя это «что-то» может быть не более чем

— Ахматова категорически утверждает, что «никаких третьих, седьмых и двадцать девярых смыслов поэма не содержит». Эти взаимоисключающие положения составляют элементы структуры поэмы, а отнюдь не реальные распоряжения автора. Специально предусмотренные автором уровни понимания поэмы можно считать ее основным образующим стержнем, а осуществление читателем анализа в наиболее полном объеме связано с обладанием дополнительной — вне поэмы — информацией<sup>8</sup>.

В задачи данной статьи входит попытка дешифровки поэмы. Под дешифровкой понимается не нахождение прототипов и реальных, а отождествление героев, действий внутри поэмы, т. е., с одной стороны, — восстановление последовательного сюжета, а с другой, — выявление скрытых уровней прежде всего в языке поэмы.

\* \*  
\*

«Поэма без героя» состоит из трех частей (вообще обыгрывание в ней магических чисел, в особенности трех, достаточно явно). За двадцать с лишним лет своего создания она претерпела много изменений: появлялись (но не исчезали) герои и посвящения, менялись эпиграфы, прозаические части и комментарии, вводились новые строфы, не говоря о работе над стихом. При этом композиция основных частей оставалась неизменной, а именно — такой, при которой было возможно любое расширение каждой из них без нарушения общего замысла. Многовариантность можно считать существенной композиционной особенностью поэмы: все ее версии имеют самостоятельное значение, а не являются черновиками, подготавливающими основной вариант. Возможность неограниченного варьирования подтверждается и другой особенностью поэмы — ее открытостью: поэма, строго говоря, не имеет отмеченного начала и

поэтической фигурой, затрудняющей возможность однозначного решения. Это, как ни парадоксально, создает новые и более широкие возможности для понимания: «Для удобства языка не всегда нужно, чтобы слова обладали точным смыслом. Неясность также может оказать услугу. Она — как форма с пустой сердцевинкой: каждый может заполнить ее по своему желанию» (H. Willmann-Grabowska).

<sup>8</sup> «Это поймет только тот, кто знает, в чем дело», — говорит комический педант в одном старом водевиле, заканчивая длинную свою тираду; но в сущности все, что мы говорим, нуждается в слушателе, понимающем «в чем дело». Если бы все, что мы желаем высказать, заключалось бы в формальных значениях употребленных нами слов, нам нужно было бы употреблять для высказывания каждой отдельной мысли гораздо более слов, чем это делается в действительности. Мы говорим только намеками; раз они вызывают в слушателе нужную нам мысль, цель достигается, и говорить иначе было бы безрассудной расточительностью». — Е. Д. Поливанов. Статьи по общему языкознанию. М., 1968, стр. 296 («По поводу «звуковых жестов» японского языка»). — Ср. Ахматова в поэме: «Тем же, кто не знает некоторых петербургских обстоятельств, поэма будет непонятна и незанимательна».

конца — она начинается многоточием ... а так как мне бумаги не хватило ...<sup>9</sup>, сюжетная (первая) часть кончается многоточием ... *клокотание, стон и клекот | И движенье скрещенных рук...* В принципе поэма может быть продолжена в оба конца и допускает свободное добавление, изъятие и перестановку строк<sup>10</sup> (ср. аналог открытости в структуре строфы поэмы — при сохранении общей ритмической схемы она может расширяться теоретически неограниченно, что особенно использовано в 1-й части). Этому сопутствует своеобразная трактовка времени, о которой см. ниже. Все вместе взятое и создает, во всяком случае при первом чтении, впечатление сложности и непонятности. Охотно подтверждая правильность этого впечатления, Ахматова признается в применении шифра:

Но сознаюсь, что применила  
Симпатические чернила ...  
Я зеркальным письмом пишу,  
И другой мне дороги нету —  
Чудом я набрела на эту  
И расстаться с ней не спешу. («Решка»)

Категория времени в поэме заслуживает особого рассмотрения (здесь будут приведены лишь наиболее общие положения). Любое событие — произошло ли оно, происходит в настоящий момент, произойдет в будущем или не произошло/не произойдет вообще, — занимает место на временной оси, созданной автором. Обычная временная последовательность от прошлого через настоящее к будущему часто не играет для Ахматовой почти никакой роли. Одинаково реальны и прошлые события, и те, которые имеют быть после той временной точки, в которой, по собственному указанию, находится автор. Когда Ахматова пишет *Из года сорокового, | Как с башни, на все гляжу*, это относится к событиям и до и после сорокового года. В таком отношении к времени (и соответственно к последовательности событий, в чем для нас материально проявляется течение времени), в соединении прошлого и будущего, т. е. происшедшего и не происшедшего, можно видеть сходство с трактовкой времени у Т. С. Элиота, что, в частности, подтверждается эпиграфом к «Решке» из «East Coker»: «In my beginning is my end»<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Первая строка 1-го посвящения не рифмуется: она должна была бы рифмоваться с предыдущей, обозначенной отточием, — если бы предыдущая существовала.

<sup>10</sup> Один из композиционных приемов — указание на пропущенные строфы, введение новых фрагментов с помощью ремарок, симулирующих авторскую правку, и пр.: «Где-то вокруг этого места ... бродили еще такие строки, но я не пустила их в основной текст», «после этого следовало «первоначальное окончание поэмы» и т. д.

<sup>11</sup> Ср. тот же мотив в вариантном эпиграфе к «Решке»: «My future is in my past» (девиз Марии Шотландской). См. также в «Третьей северной элегии»: *Мне ведомы начала и концы, | И жизнь после конца...* — та же открытость, выход за обозначенные пределы.



Ср. еще более явные параллели: «Поэма» и «Burnt Norton»:

Как в прошедшем грядущее зреет,  
Так в грядущем прошлое тлеет... и далее (1-я гл.)  
Time present and time past  
Are both perhaps present in time future,  
And time future contained in time past  
If all time is eternally present  
All time is unredeemable.  
What might have been and what has been  
Point to one end, which is always present.

(Ср. эпиграф к «Burnt Norton» из досократиков: *ὁδὸς ἄρα καὶ τὰς  
μῖα καὶ ὀντή*).

Сюжетная часть поэмы посвящена истории самоубийства молодого поэта, «драгунского корнета со стихами», «драгунского Пьеро». Она составлена из эпизодов, разбросанных по всей 1-й части, за исключением 3-й главы. При расстановке эпизодов Ахматова использовала прием обратного хода времени (перебивка происходит только в 4-й главе); к тому же непосредственное описание очевидца событий чередуется с воспоминаниями о них:

## 1. Герой мертв.

... Нет, это только хвоя  
Могильная, и в накипах пен  
Все ближе, ближе...  
Marche funèbre...  
Шопен... (1-е посвящение)<sup>12</sup>

## 2. Автор (в 1940 г.) восстанавливает в памяти смерть героя:

Слышу шопот: «Прощай! Пора!  
Я оставлю тебя живую,  
Но ты будешь моею вдовой,  
Ты — Голубка, солнце, сестра!» (1-я гл.)

<sup>12</sup> Никто, кроме Ахматовой, не смог бы сказать с несомненностью, не является ли героем 1-го посвящения, а, может быть, и героем, присутствующим в поэме и далее, О. Э. Мандельштам (на это указывают «темные ресницы», 27 декабря — предполагаемая дата смерти Мандельштама, «Я к смерти готов» — его слова, не говоря уже о том, что в некоторых версиях 1-е посвящение было адресовано О. М.). Сама Ахматова постаралась предельно завуалировать это (в «Беге времени» 1-е посвящение адресовано Вс. К.; Антиной — для сведущих достаточно ясный намек, ср. «Гимн Антиной» Кузмина, упоминание Антиной в стихах Вс. Князева; *зеленый дым* — ср. у Кузмина в цикле «Форель разбивает лед» — ... человек | Лет двадцати, с зелеными глазами..., «зеленый край за паром голубым», «и в твоём зеленом взоре», «Я — первенец зеленой пустоты», «Зеленую ты позабудешь лень», а в цикле «Вожатый» — *Сквозь кайму ресницы длинной | Взглядывали вы порой*)).

### 3. Герой обречен.

А за ней в шинели и в каске,  
Ты, вошедший сюда без маски,  
Ты, Иванушка древней сказки,  
Что тебя сегодня томит?  
Сколько горечи в каждом слове,  
Сколько мрака в твоей любви,  
И зачем эта струйка крови  
Берedit лепесток ланит? (Интермедия)

### 4. Герой страдает.

И томился драгунский Пьеро, —  
Всех влюбленных в тебя суеверней  
Тот, с улыбкою жертвы вечерней,  
Ты ему как стали — магнит,  
Побледнев, он глядит сквозь слезы,  
Как себе протянули розы  
И как враг его знаменит. (2-я гл.)

5. В 4-й гл. автор возвращается к теме смерти героя, но теперь это не воспоминание, а описание события. С небольшими изменениями — в основном перестановка строк — повторяется строфа из 1-й гл.

«Ты — Голубка, солнце, сестра!  
Я оставлю тебя живую,  
Но ты будешь моею вдовою,  
А теперь... Прощаться пора!» (4-я гл.)

Вообще в поэме сосуществуют две непересекающиеся системы времени: время действия в поэме, с нарушением естественной последовательности, и время написания едва ли не каждого фрагмента поэмы, указанное с чрезвычайной точностью: не только год, месяц, число, но иногда и время суток. Можно предполагать, что при этом не столько восстанавливается реальная датировка, сколько шифруются определенные события (ср. 27 декабря 1940 г.). Тогда эта временная ось должна рассматриваться не вне поэмы как некоторый комментарий, а внутри ее как элемент композиционной структуры.

Неопределенность, смазанность создана и при описании персонажей. Вопреки названию, в поэме много, если не героев в собственном смысле слова, то во всяком случае действующих лиц. И хотя автор считает нужным обратить внимание читателя только на трех из них —

Был один наряжен верстою,  
А другой, как демон одет...  
Третий прожил лишь двадцать лет... —

этих указаний недостаточно для правильной интерпретации.

Поскольку существует запрет названия героя одним определенным именем, и описание идет через группу признаков, для отождествления героя приходится прибегать к дистрибутивному анализу. Здесь возможны ошибки двух родов: неправильное «разбиение» одного героя на нескольких и неправильное «склеивание» одного героя из нескольких. Например, чисто дистрибутивный анализ заставляет предположить, что герой 3-го посвящения появляется в начале 1-й гл.:

Он ко мне во дворец Фонтанный  
Опоздает ночью туманной  
Новогоднее пить вино.  
И запомнит Крещенский вечер,  
Клен в окне, венчальные свечи ... (3-е посвящение)

Я зажгла заветные свечи,  
Чтобы этот светился вечер,  
И с тобой, ко мне не пришедшим,  
Сорок первый встречаю год.

Но ...  
Господняя сила с нами!  
В хрустале утонуло пламя  
«И вино, как отравы жжет».

Ср. также фрагмент, как будто, не входящий в поэму:

Я гашу те заветные свечи,  
Мой окончен волшебный вечер,  
Палачи, самозванцы, предтечи  
И, увы, прокурорские речи  
Все уходит — мне снишься Ты. (1963 г.)

Однако сличение вариантов (датировка 3-го посвящения) вместе с некоторыми фактографическими сведениями дают основание считать, что, по крайней мере первоначально, речь шла о разных лицах, а 3-е посвящение следует объединять с фрагментом «Гость из будущего»<sup>13</sup>. Разумеется, следует принимать во внимание возможность разного рода переадресовок, поэтому в синхронном плане основания для отождествления такого рода несомненно есть.

Героиню, появляющуюся в разных ипостасях, на формальных основаниях возможно отождествить главным образом по ремарке ко 2-й гл., где говорится о ее портретах в разных ролях (Коломбина, Козлоногая, Путаница, Донна Анна из «Шагов командора»). По этим указаниям расшифровывается сцена Демон — Красавица-Героиня («Он ли встретился с командором») и восстанавливается треугольник Демон — Героиня — Корнет. Тогда следует, что строки «И как враг его знаменит» и

<sup>13</sup> См. примечание А. Хейт в ее публикации «Поэмы»: «The third dedication is to a friend in Oxford and would seem to be linked with the mysterious guest from the future awaited in part 1». (стр. 477).

«кто-то с ней без лица и названия» также относятся к Демону. Однако текст не дает возможностей для однозначного отождествления, потому что поэма построена таким образом, что средства дистрибутивного анализа ограничены, а многие эпизоды допускают несколько толкований<sup>14</sup>. В других случаях Ахматова специально указывает на склеивание персонажей Автор и Героиня — *Ты — один из моих двойников*<sup>15</sup> (ср. в Эпиллоге «*Мой двойник на вопрос идет*»). Вообще тема и идея двойничества (которой мы здесь не касаемся) занимает совершенно особое место в жизни и в произведениях Ахматовой, и в этом смысле стихотворение 1922 г. со значительным названием «Многим» можно считать программным:

Я — голос ваш, жар вашего дыхания,  
Я — отражение вашего лица,  
Напрасных крыл напрасны трепетанья, —  
Ведь все равно я с вами до конца.

В поэме много проходных персонажей, которые однократно называются и далее не участвуют в действии (если только один персонаж не появляется под разными именами, что тоже вполне возможно)<sup>16</sup>. Это прежде всего тени из 13-го года: *Фауст, Дон-Жуан, Дапертутто, Иоканаан, Глан, Дориан*; см. также *Владыка Мрака, общий баловень и насмешник, [тот, кто] споет о священной мести, гость зазеркальный, синьор Казанова*, в «Решке» *Калиостро, посланец давнего века, незнакомый человек*, в Эпиллоге *темный слушатель светлых бредней, мой друг [бродил]*. Этим персонажам можно было бы приписать, например, орнаментальную функцию придания поэме колорита эпохи, и в некоторых случаях это несомненно символы времени:

Санчо Пансы и Дон Кихоты  
И увы, содомские Лоты  
Смертоносный пробуют сок,  
Афродиты вышли из пены,  
Шевельнулись в стекле Елены,  
И безумья близится срок.

Можно было бы счесть их просто масками на балу, если бы Ахматова не раскрыла некоторых героев, отождествляя их с

<sup>14</sup> Например, формально «соперником» может быть *И мохнатый и рыжий кто-то*. — Здесь везде речь идет об отождествлении персонажей внутри поэмы с помощью ее собственных текстуальных ресурсов. Поэтому сознательно почти не использованы архивные данные, воспоминания и пр.

<sup>15</sup> Известно, что эпизод «Ты в Россию пришла ниоткуда» Ахматова относилась и к себе, и к О. А. Глебовой-Судейкиной — Героине и к С. Н. Андронниковой — Соломинке, которой она посвятила стихотворение «Тень». Ср. также в поэме «*Не тебя, а себя казню*».

<sup>16</sup> Ср. *общий баловень и насмешник* в 1-й гл. и *Калиостро* в «Решке» — предположительно одно лицо (Кузмин?).

реальными лицами: *Данпертутто* — псевдоним Мейерхольда, *лебедь непостижимый* — Анна Павлова, *голос знакомый* принадлежит Шаляпину. Нельзя не обратить внимание на то, что Ахматова раскрывает только те инкогнито, которые ясны и без этого. Возможно, такое частичное раскрытие — «розыгрыш» служит указанием на то, что и под другими масками скрыты реальные личности, и читателя побуждают их раскрыть.<sup>17</sup> Между тем читатель может не догадаться об этом или не счесть эту задачу существенной, не интересуясь фактографией. Поэтому автору приходится внушать читателю более определенные подозрения, при опасности буквализма намекать на другие, более глубокие семантические уровни, признавать существование неясностей, темных мест и создавать видимость их разъяснения — но только видимость.<sup>18</sup> И если сравнительно малые результаты достигаются при попытках дешифровки поэмы с помощью дистрибутивного анализа (отождествление героев), то гораздо более плодотворным оказывается анализ «первичного шифра» — т. е. языка поэмы.

\* \*  
\*

Уже в ранних работах, посвященных анализу поэтики А. Ахматовой, были сделаны важные наблюдения над ее языком: отмечалась сравнительная ограниченность словаря, при которой набор некоторых ключевых слов получает большую нагрузку — слова становятся своего рода знаками, символами, тянущими за

<sup>17</sup> В предисловии Ахматова решительно отрицает существование прототипов, и это должно быть для читателя дополнительным сигналом к расшифровке: излюбленный прием автора — отрицанием какого-либо положения обращать на него особое внимание и заставлять думать обратное. «Сбивание со следа» есть перевернутое указание на то, что и где надо искать. Ср. «Решку», начинающуюся с объявления того, что автор ошибочно считал, что дух романтической поэмы «ожил в его «Петербургской повести»», в то время как сама «Решка» опровергает это утверждение. Не случайно Ахматова обратила внимание на использование этого приема в «Адольфе» Бенжамена Константа, что, тоже вряд ли случайно, было замечено Байроном: «Автобиографичность «Адольфа»... была отмечена сразу. 29 июля 1816 г. Байрон писал своему другу поэту Роджерсу: «Я просмотрел «Адольфа» и предисловие к нему, в котором отвергаются действительные персонажи...» (Соч. II: стр. 234).

<sup>18</sup> Ср. у Данте (в намерениях которого, правда, не входила мистификация): «Иной может упрекнуть меня и сказать, что непонятно, к кому обращена моя речь, поскольку сама баллада есть не что иное, как те слова, которые я говорю; на это отвечаю, что эту неясность (*questo dubbio*) я намереваюсь устранить и разъяснить в еще более неясной (*piu dubbiosa*) части этой книжки; и тогда это поймет всякий, кто здесь усомнился (*qui dubita*) и кто хотел бы упрекнуть меня» («Новая жизнь», XII).

собой цепь образов.<sup>19</sup> Поэтому, во-первых, слово, входящее в установленный набор, становится некоторым постоянным знаком, и, во-вторых, введение в этот набор нового слова осложнено тем, что оно должно явиться и новым знаком с определенным весом. Слово у Ахматовой получает особую значимость, большую обычной значимости слова в художественном тексте. Оно, особенно в поэме, может стать ключом к пониманию иерархически более высокого смыслового уровня. Лексика поэмы пронизана знаками и блоками знаков такого рода, семиотическими единицами, характерными для творчества Ахматовой и до и после поэмы, а также для литературного круга ее времени (разумеется, речь не идет об общепозитивских штампах). Такая структура словаря создает особые возможности при исследовании литературного генезиса поэмы: слово-знак может содержать в себе определенный фиксированный мотив, если не формульное выражение сюжета; поэтому в ряде случаев для установления сходства или тождества можно считать достаточным и одного слова.<sup>20</sup>

От анализа отдельных слов, что в принципе предполагает существование полного словаря произведений Ахматовой, целесообразно перейти к более крупным единицам: синтагмам, фразам, блокам и т. п.

В поэме обнаруживается много автоцитат и автореминисценций. Они захватывают два круга стихотворений: 1) стихотворения, написанные непосредственно перед поэмой и одновременно с ней (обычно — сюжетные вариации)<sup>21</sup>, 2) стихотворения до-

<sup>19</sup> См.: Б. М. Эйхенбаум, Анна Ахматова. — В кн.: Б. Эйхенбаум, О поэзии, Л., 1969, стр. 87, 88, 135; В. В. Виноградов, О символизме А. Ахматовой. — «Литературная мысль», I, 1923, стр. 91; он же, Поэзия Анны Ахматовой, Л., 1925, стр. 20—21; В. М. Жирмунский, Мелодика стиха. В кн.: «Вопросы теории литературы», Л., 1928, стр. 95. — Ср. также: Т. В. Цивьян, Материалы к поэтике А. Ахматовой. — «Труды по знаковым системам» II, Тарту, 1967 (частотный словарь к «*Anno Domini*»).

<sup>20</sup> Ср. хотя бы максимальную знаковую наполненность слова *тьнь* в поэме и вне ее: *Мы с тобою неразлучимы, | Тень моя на стенах твоих* (Эпилог), *Какая-то лишняя тень | Среди них «без лица и названия»* (1-я гл.), *Тень чего-то мелькнула где-то* (2-я гл.), *Оттого что ко всем порогам | Приближалась медленно тень* (3-я гл.), *Чтоб он мне, отлетевшей тени, | Дал бы ветку мокрой сирени* («Решка»); *Ни в царском саду у заветного пня, | Где тень безутешная ищет меня; | И устремлюсь к желанному притину, | Свою меж вас еще оставив тень; | Почти от залетейской тени | В тот час, как рушатся миры; | Как тень прошел и тени не оставил; | Из прошлого восставши, молчаливо | Ко мне навстречу тень моя идет; | Призрак ты — иль человек прохожий, | Тень твою зачем-то берегу* (ср. у Данте *Qual che tu sît, od ombra, od iotto certo* и в «Медном всаднике» *Ни то ни се, ни житель света, | Ни призрак мертвый*). См. также постоянное фонетическое оформление: *тьнь* — *т, н, ё, м*.

<sup>21</sup> В примечаниях Ахматова говорит, что фрагмент «Ты в Россию пришла ниоткуда...» она написала в связи со стихотворением «Современница» (имеется в виду стихотворение «Тень»).

поэнного периода, где наряду с намеренным напоминанием определенных знаков и символов встречается и простое повторение некоторых приемов (авторские клише).

Лучше кликну чакону Баха,  
А за ней войдет человек... (3-е посв.)

Звук шагов тех, которых нету,  
По сияющему паркету  
И сигары синий дымок  
И во всех зеркалах отразился  
Человек, что не появился  
И проникнуть в тот зал не мог.  
(1-я гл.)

Этот Фаустом, тот Дон-Жуаном  
(1-я гл.)

Что мне вихрь Саломеинной пляски...  
(1-я гл.)

Проплясать пред Ковчегом Завета...  
(1-я гл.)

Но ты будешь моей вдовою...  
(1-я гл.)

А смиренница и красotka,  
Ты, что козью пляшешь чечетку...  
(Интермедия)

Пятым актом из Летнего сада  
Веет... (2-я гл.)

В тот пробравшись проклятый дом.  
(3-я гл.)

Храм гремит: «Голубица, гряди!»  
(2-я гл.)

Я, к стеклу прикидывая стужа...  
(2-я гл.)

Он не знал, на каком пороге  
Он стоит, и какой дороги  
Перед ним откроется вид.  
(4-я гл.)

Бес попутал в укладке рыться...  
(«Решка»)

Он был во всем. И в баховской ча-  
коне...  
(«Сон», 1956)

И нарцисс в хрустале у тебя на столе,  
И сигары синий дымок,  
И то зеркало, где, как в чистой воде,  
Ты сейчас отразиться мог. («Наяву»,  
1946)

И случайно сам отразился  
В двух зеленых пустых зеркалах.  
(«И анютиных глазок стая...» 1961)

И белые нарциссы на столе...  
(«Ждала его напрасно много лет...»  
1916)

Состарившийся Доң-Жуан  
И вновь помолодевший Фауст...  
(«Гости», 1943)

[Мне] С падчерицей Ирода плясать...  
(«Последняя роза», 1962)

Проплясавший свое пред Ковчегом.  
(«Я гашу заветные свечи...»)

[Я] И многих безутешная вдова.  
(«Какая есть...»)

Красotka очень молода,  
Но не из нашего столетья.  
(«В зазеркалье», 1963)

Пятым действием драмы  
Веет воздух осенний...  
(«Пятым действием драмы...» 1944)

И забыл ты мой проклятый дом.  
(«Не пугайся...» 1963)

Хор гремит, ликуя и грозя...  
(«И когда друг друга проклинали...»  
1909)

Кто приник к ледяному стеклу  
И рукою, как веткою машет?  
(«Мартовская элегия», 1960)

Я стала песней и судьбой,  
Сквозной бессонницей и вьюгой.  
(«Прав, что не взял меня с собой...»  
1961)

... Не знали мы, что скоро  
В тоске предельной поглядим назад.  
(«Тот голос...» 1914)

И в памяти, словно в узорной уклад-  
ке...

Темный слушатель светлых бредней... (Эпилог)

Беззаботной первой ссоры,  
Полной светлых бредней...  
(«Прощальная» 1959)

Отражение мое в каналах...  
(Эпилог)

Я сегодня тебя одарю...  
Отраженьем моим на воде...  
(«Не страшай меня...» 1959)

Ты, что там погибать остался  
В блеске шпилей, в отблеске вод...  
(Эпилог)

О, есть ли что на свете мне знакомей  
Чем шпилей блеск и отблеск этих вод...  
(«Ленинград в марте 1941» 1941)

Этот список может быть легко продолжен, но здесь мы вынуждены ограничиться приведенными примерами.<sup>23</sup>

Интересны и повторения внутри поэмы:

*С кем горчайшее суждено* (3-е посв.); *ставший на и горчайшей драмой* | *И еще не оплаканный час* (1-я гл.); *ты не выпьешь, только пригубишь* | *Эту горечь из самой глубины* (Эпилог); *изгнания воздух горький* (Эпилог).

... *уже миновала Лету* (2-е посв.); *но не веет летейской стужей* (1-я гл.); *у устья Леты-Невы* (2-я гл.); эпитафия к «Решке» из Пушкина «... Я воды Леты пью». <sup>24</sup>

*Я сама, как тень на пороге* (1-я гл.); *ко всем порогам* | *Приближалась медленно тень* (3-я гл.); *он не знал, на каком пороге* | *Он стоит* (4-я гл.); *на пороге стоит — судьба* («Решка»).

*Неужели* | *Он придет ко мне в самом деле* (1-я гл.); *неужели* | *Ты когда-то жила в самом деле* (2-я гл.); *неужели это не чудо* (Эпилог).

*Маски в прихожей* (1-я гл.); *что мне поступь Железной Маски* (1-я гл.); *маска это, череп, лицо ли* (1-я гл.); *ты, вошедший сюда без маски* (Интермедия); *из-за ширм Петруш-*

<sup>22</sup> Ср.: *И в памяти черной, пошарив, найдешь* | *До самого локтя перчатки... со сходной звуковой структурой рифмующихся слов: укладка — перчатки — сладкий.*

<sup>23</sup> См. хотя бы совпадения, отмеченные в Соч. II: *Так парадно обнажена* и ... *ей весело грустить* | *Такой нарядно обнаженной; смерти нет* — это всем известно и а может, и смерти нет; на Галерной чернела арка и *Ведь под аркой на Галерной* | *Наши тени навсегда*, а также «Высокие своды костела...» и «Мальчик сказал мне: «Как это больно...». С другой стороны, вряд ли *Тишина* в поэме олицетворяет бога, поскольку вообще в ахматовском контексте это слово не имеет такого значения (см. «Решка», «Предвесенняя элегия»).

<sup>24</sup> Ср. вообще мотив *Леты* у Ахматовой: «Луна в зените», «Надпись на книге», «Городу Пушкина». См. также: *Уже за Флегетоном* | *Три четверти читателей моих.*



кина маска (2-я гл.); словно рот трагической маски («Решка»); и т. д.

В нескольких случаях Ахматова выделяет собственные цитаты: эпитафия к 1-й гл. из стихотворения 1914 г. «После ветра и мороза...», эпитафия ко 2-й гл. — из стихотворения 1923 г. «Голос памяти» и — в тексте 1-й гл. *И вино, как отравы жжет* — из «Новогодней баллады» 1923 г.<sup>25</sup> Акцентирование этих цитат заставляет обратить на них особое внимание. Если в «Голосе памяти» речь идет о том же событии, что и в поэме, то в «Новогодней балладе» можно увидеть сюжетное сходство с 1-й гл.: *Героиня-Автор*, единственная, оставшаяся в живых, в ночь под новый год встречается с *теньями из прошлого* и провидит приход *гостя из будущего*:

Гость из будущего! — Неужели  
Он придет ко мне в самом деле,  
Повернув налево с моста?

Но третий, не знавший ничего,  
Когда он покинул свет,  
Мыслям моим в ответ  
Промолвил: «Мы выпить должны за  
того,  
Кого еще с нами нет».

Ср. мотив прихода мертвых гостей в стихотворении 1922 г. «Заболеть бы как следует...»: *Даже мертвые нынче согласны прийти | И изгнанники в доме моем.*

Детальный анализ композиционной структуры и языка поэмы подводит к поискам цитат, реминисценций и парафраз, принадлежащих другим поэтам, преимущественно того же времени и литературного круга. Это прежде всего, выделенные кавычками цитаты из стихотворений третьего героя поэмы — Вс. Князева: «*поцелуйные плечи*» («1 января 1913 г.») и «*палевый локон*» («Сколько раз проходил мимо окон...»).<sup>26</sup> В 4-й гл. упоминается стихотворение В. Брюсова «В Дамаск» (*На обратном «Пути из Дамаска»*), служившее, по свидетельству современников, в

<sup>25</sup> Ср. в Эпиллоге: *И изгнания воздух горький, | Как отравленное вино.*

<sup>26</sup> Вс. Князеву принадлежит эпитафия к 4-й гл. (стихотворение датировано декабрем 1912 г.):

И нет напевов, нет созвучий,  
Созвучных горести моей.  
С каких еще лететь мне кручей,  
Среди каких тонуть морей?

Любовь прошла, и стали ясны  
И близки смертные черты.  
Но вечно в верном сердце страстны  
Все о тебе одной мечты.

Ср. другие мотивы и образы, перекликающиеся с Князевым: дуэт *Коломбина-Пьеро* (правда, чрезвычайно тогда распространенный и модный) символизирует в его стихотворениях О. А. Г.-С. и его самого: *Вы милая нежная Коломбина; Пьеро, Пьеро, счастливый, но Пьеро я; И разве не больно, не больно сердцу | Знать, что я только Пьеро, Пьеро* и т. п. Ср. также: *Кто лишь смерти просит у бога и Что мне теперь? ... Буду близиться к радостной смерти* и др.

том круге обозначением любовного свидания<sup>27</sup>. В 1-й и 4-й гл. повторяется «без лица и названья» — автора этой цитаты, к сожалению, не удалось установить, предположения см. далее. В «Решке» цитируется сонет Китса «Ко сну» — *Soft embalmer*, ссылка на него есть в авторских примечаниях, упоминается стихотворение Шелли «К жаворонку».

Столь же несомненные, хотя и не выделенные (отчасти, может быть, из-за своей хрестоматийности) цитаты заключены во фрагменте, посвященном второму герою — Демону (см. о нем в «Решке» — *А другой, как демон одет*). Первоначально существовал следующий вариант:

Мимо тени! — Он там один.  
На стене его твердый профиль.  
Гавриил или Мефистофель  
Твой, красавица, паладин?  
Демон сам с улыбкой Тамары,  
Но какие таятся чары  
В этом страшном дымном лице —  
Плоть, почти что ставшая духом,  
И античный локон над ухом —  
Все таинственно в прищелце.

Возможно, герой оставался неузнанным и притом в данном случае, вопреки воле автора; поэтому в последующие версии были введены строки, не оставляющие сомнения в его личности (А. Блок, стихотворения «В ресторане» и «Шаги командора»):

Это он в переполненном зале  
Слал ту черную розу в бокале  
Или все это было сном?  
С мертвым сердцем и мертвым взором  
Он ли встретился с командором,  
В тот пробравшись проклятый дом?<sup>28</sup>

Кроме этих совершенно прозрачных парафраз в фрагменте «Блок» — и шире в поэме — обнаруживаются и другие соответствия, от совпадения слов-знаков до более тонких реминисценций (естественно, речь идет не о простом употреблении одинаковых слов, но о переносе их из поэтического словаря Блока в том же знаковом значении).

И его поведано словом,	Словно мы — в пространстве новом
Как вы были в пространстве новом,	Словно в новых временах.
Как вне времени были вы...	(«Милый брат, завечерело...», За-

<sup>27</sup> Ср. у Князева: *Я целозал «врата Дамаска»*. — Но прежде всего здесь может иметься в виду мираклъ «Путь из Дамаска», шедший в «Бродячей собаке» при участии Глебовой—Судейкиной (Соч. II, стр. 387).

<sup>28</sup> Ср. использование того же приема — набора строк из стихотворений Блока — в посвященном ему Ахматовой «Он прав — опять фонарь, аптека...»

И время прочь, и пространство  
прочь...

(«Наяву»)

На площадке две слитые тени...  
(1-я гл.)

Так парадно звенят полозья  
И волочится полость козья...  
(2-я гл.)

И во всех зеркалах отразился  
Человек...

(1-я гл.)

С мертвым сердцем и мертвым  
взором...  
(2-я гл.)

имствование из «Драматической симфонии» А. Белого: «Это будут новые времена и новые пространства».

Две тени, слитых в поцелуе,  
Летят у полости саней...

Я чту обряд: легко заправить  
Медвежью полость налету...  
(«На островах»)

Устал я шататься...

В чужих зеркалах отражаться...  
(«Двойник»)

Как тяжело мертвецу среди людей  
Живым и страстным притворяться!  
(«Пляски смерти», I)

См. также: *Как тяжело ходить среди людей | И притворяться непогибшим* и «Демон»<sup>29</sup>.

Вообще тема «Ахматова и Блок» слишком велика для того, чтобы можно было рассматривать ее здесь. Влияние (хотя бы в виде отталкивания) личности и произведений Блока на Ахматову несомненно, и об этом не раз писали, см. особенно последнюю работу В. М. Жирмунского («Поэму без героя» Ахматова считала полемичной по отношению к символизму, в частности к «Снежной маске»). Присутствие Блока в поэме более глубоко и значительно, чем это можно заключить по сделанным здесь кратким замечаниям, но это должно быть темой особой работы.<sup>30</sup>

См. наиболее явные совпадения с другими поэтами:<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Эти сопоставления могут быть продолжены. См. хотя бы соответствия, приведенные в Соч. II стр. 381 и 386, в частности, переключки с «Возмездием:

Он не гордился нравом странным,  
И было знать ему дано,  
Что демоном и Дон-Жуаном  
В тот век веети себя — смешно.

<sup>30</sup> В. Н. Топоров в работе о цитации у Ахматовой (Тезисы докладов в 4-й Летней школе по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1970) среди прочего высказывает предположение, что тень «без лица и названья», появляющаяся в поэме два раза, обязана своим происхождением Блоку и родилась из контаминации ряда мотивов, особенно навязчивых для Блока в 1910—1911 гг. отчасти в связи с раздумьями о судьбах символизма (призрачность, неопределенность, сон, несбыточная явь и др.), см., например: *Как ты можешь летать и кружиться | Без любви, без души, без лица?* (ноябрь 1910) и *Без слова мысль, волнение без названья, | Какой ты шлешь мне знак...* (Декабрь 1911) и др. Поэтому «без лица и названья» может быть не только указанием на Блока но и своего рода выпадом против поэтики символизма.

<sup>31</sup> «Переключки» эта существенна, поскольку текст поэмы ориентирован на особого читателя, погруженного в атмосферу поэзии (и шире — культуры) начала XX века. В этом случае отдельное слово, скрытая цитата, незаметные для другого читателя, могут стать сигналом, по которому реконструируется весь код.

Тот, с улыбкой жертвы вечерней  
(2-я гл.)

Ты ему, как стали — магнит.  
(2-я гл.)

Как в прошедшем грядущее зреет,  
Так в грядущем прошлое тлеет...  
(1-я гл.)  
С мертвым сердцем и мертвым взором  
Он ли встретился с командором...  
(2-я гл.)

(Ср. звуковое и ритмическое сходство 2-х строк *он ли встретился* и *в море броситься*).

Рассказал мне совсем без слов,  
А одной улыбкою летней...  
(«Решка»)

(Ср. также *Эхом голоса, что изнемог, | А тогда был и свежий и летний*, «Не страшай меня грозной судьбой...»).

Победившее смерть слово  
И разгадку жизни моей.<sup>32</sup>  
(3-я гл.)

Ведь сегодня такая ночь,  
Когда нужно платить по счету...  
(3-я гл.)  
Не на синих карпатских высотах...  
(4-я гл.)<sup>33</sup>

Но не веет летейской стужей...  
(1-я гл.)  
Или стану совсем другой...  
(1-я гл.)  
Афродиты вышли из пены...  
(Интермедия)

А. Белый:  
«Жертва вечерняя» (*Я долго, тщетно ждал, | В мечту свою влюбленный*)

В. Брюсов:  
Что нас влечет с неизбежностью,  
Как сталь — магнит?  
(«В Дамаск»)

Н. Гумилев:  
Я ж — прошлого увидевшие очи,  
Грядущего разверстые уста.  
(«Из пятистопных ямбов»)  
С тусклым взором, с мертвым сердцем  
В море броситься со скалы...  
(«С тусклым взором»...)

Дорогая с улыбкою летней...  
(«Канцоны»),

Смерть боролась в нем силу слова...  
(«Дракон»)

М. Кузмин:  
Что до страшной, как ночь расплаты,  
Разве дрогнут твои Карпаты?  
(«Второй удар» из цикла «Фореель разбивает лед»)<sup>34</sup>

О. Мандельштам:  
Мы будем помнить и в летейской  
...стуже...  
(«...в кипящие ночные воды...»)  
...Или  
Он вернется совсем другой.  
(«Отчего душа так певуча...»)  
Останься пеной, Афродита...  
(«Silentium»)

<sup>32</sup> Фрагмент «А теперь бы домой скорее...» посвящен Н. В. Недоброву, чью статью о себе («Анна Ахматова. — «Русская мысль», 1915, № 7) Ахматова считала пророческой (откуда и «победившее смерть слово»).

<sup>33</sup> Ср. у Блока:

Было то в темных Карпатах,  
Было в Богемии дальней. (октябрь 1913).

<sup>34</sup> О цикле «Фореель разбивает лед» в связи с поэмой см.: Р. Тищенко. К анализу «Поэмы без героя» А. Ахматовой — «Материалы XXII научной студенческой конференции», ТГУ Тарту, 1967. — Помимо текстуальных параллелей, сходства строфы поэмы со строфой «Второго удара» автор отмечает: 1) аналогии в мотивах перепутанности, превращений (*покойники смешались с живыми*), темообразующих в «Фореели» и предвосхищающих зеркальное письмо в поэме; 2) спор, отталкивание от Кузмина в трактовке основополагающей для позднего ахматовского творчества категории памяти.

В. Шилейко:

И безмерная в том тревога,  
Кому жить осталось немного,  
Кто лишь смерти просит у бога  
И кто будет навек забыт.  
(4-я гл.)

И упал в стороне один, —  
И в убитом — какая тревога!  
Он хотел убежать от бога  
И упал в стороне один.  
(«Неживые легли в песках...») <sup>35</sup>

Известно влияние И. Анненского на Ахматову, об этом говорит и она сама (*А тот, кого учителем считаю...*), Б. Эйхенбаум, относит на долю этого влияния в частности нередкое упоминание цветов (в поэме *розы, вереск, пармские фиалки, сирень, подснежник и хризантема*). Ср.:

Но была для меня та тема,  
Как раздавленная хризантема  
На полу, когда гроб несут.  
(«Решка»)

И казалось мне, что нежной  
Хризантема головой  
Припадает безнадежно  
К яркой крышке гробовой.  
(«Хризантема»)

Ср. также *Я люблю только радости мира | И цветы голубых хризантем* («Подражание И. Анненскому»)

Бал метелей на Марсовом поле...  
(4-я гл.)

В белом поле был пепельный бал...  
(«Дымы») <sup>36</sup>

В поэме выделяется группа цитат, воссоздающих внешний облик автора: шаль и поза вполобсрота, увековеченные Блоком и Мандельштамом:

...Войду сама я,  
Кружевную шаль не снимая...  
(1-я гл., ср. вариант «шаль воспетую»)

Вы накинете лениво  
Шаль испанскую на плечи...  
(А. Блок. Красота страшна...) <sup>37</sup>

И как будто припомнив что-то,  
Повернувшись вполобсрота...  
(1-я гл.) <sup>38</sup>

Вполобсрота, о печаль!  
На равнодушных поглядела,  
Спадая с плеч, окаменела  
Ложноклассическая шаль.  
(О. Мандельштам. Ахматова)

О параллелях с Элиотом здесь уже говорилось. Приведенными цитатами переклички не ограничиваются, но это — тема специальной работы.

Разбор литературных ассоциаций в поэме был бы неполным, если бы не было сказано о присутствии в ней Пушкина. Тема

<sup>35</sup> Ср. еще совпадение с Шилейко:  
Здесь столько лир повешено на ветки,  
Но и моей, как будто, место есть...  
(«Все души милых...»)

Сурова бедная порфира,  
Невелика земная честь,  
Но у стола богатых мира  
И мне, наверно, место есть.  
(«Я не люблю приветствий черни»)

<sup>36</sup> *Творческая печаль* («Как мог ты, сильный и свободный...») м. б. тоже заимствована у Анненского: *В тумане, может быть и творческой печали* («Прелюдия»).

<sup>37</sup> Ср. еще: *В пол-оборота ты встала ко мне...* («Черная кровь», I, 1914).

<sup>38</sup> Эти переклички отмечены в Соч. II, стр. 381—382. См. там же о стихотворении М. Волошина «Голова *madame de Lamballe*» в связи с соответствующим местом в Интермедии (интересно, что в более раннем варианте у Ахматовой стояло *Голова герцогини Ламбаль*).

«Ахматова и Пушкин» должна быть необходимой составной частью исследования творчества Ахматовой (в некотором смысле она значительнее темы «Ахматова и Блок») — здесь среди прочего надо иметь в виду и особенности глубоко личного отношения Ахматовой к Пушкину (он для нее как бы стал современником) и специальный литературоведческий интерес к его произведениям — см. ее «пушкинские штудии».

Здесь предпринимается попытка проследить, как Ахматова осваивает и применяет некоторые формальные приемы техники поэтического творчества Пушкина.

В поэме Пушкин — едва ли не единственный «участник», чье присутствие не вуалируется, а в некотором роде подчеркивается: в ней четыре эпиграфа из Пушкина («Евгений Онегин», «Домик в Коломне», «Медный всадник»), 1-я часть названа «петербургской повестью», как и «Медный всадник»; как и в «Медном всаднике», в поэме есть не связанная с сюжетом глава, посвященная Петербургу, причем выдержана она в тональности контрастной к «Медному всаднику»: «Поэма без героя» начинается отрывком из письма к Н., за которым идут посвящения — «Евгений Онегин» начинается отрывком из «частного письма», за которым следует посвящение. 3-ю гл. поэмы кончает «лирическое отступление», названное «Последним воспоминанием о Царском селе» — ср. «Воспоминания в Царском селе» Пушкина и в связи с этим:

Где безмолвствуют водопады,  
Где все девять [муз] мне будут  
рады...  
(3-я гл., лирическое отступление)

С холмов кремнистых водопады  
Стекают бисерной рекой...  
(«Воспоминания в Царском селе»)  
Хвала вам, девяти Каменам...  
(«Путешествие Онегина»)

В связи с магическими числами в поэме легко вспомнить об известной символике чисел в «Пиковой даме».

При текстуальных сравнениях следует иметь в виду, что речь может идти лишь о достаточно тонких и отдаленных реминисценциях, когда сходство лежит на более глубоком уровне, чем совпадения слов и конструкций:

И весь траурный город плыл  
По неведомому назначенью,  
По Неве, иль против течения,  
Только прочь от своих могил.  
(3-я гл.)

Но силой ветров от залива  
Перегражденная Нева  
Обратно шла, гневна, бурлива...  
И всплыл Петрополь, как тритон,  
По пояс в воду погружен.

Гроба с размытого кладбища  
Плывут по улицам...  
(«Медный всадник»)

И, может быть:  
Так в грядущем прошлое тлеет —  
Страшный праздник мертвой листвы.  
(1-я гл.)

Что наши свежие мечтанья  
Истлели быстрой чередой,  
Как листья осенью гнилой.  
(«Евгений Онегин», VIII)

Особый интерес представляют авторские примечания к поэме. Они носят шуточный, даже пародийный характер, являясь не столько комментарием, сколько элементом композиционной структуры и выдержаны в том же ключе, что и сам текст, полный намеков, недомолвок, литературных парафраз: набор их, меняющийся от версии к версии, как бы случаен, а сами объяснения либо подтверждают известное (см. выше), либо ничего не объясняют («Антиной — античный красавец», «Ковчег Завета — см. Библию» и пр.). В этом смысле они похожи на примечания к «Евгению Онегину» (и отчасти к «Медному всаднику»). На это намекает и сама Ахматова: «Пропущенные строфы — подражание Пушкину. См. об «Евгении Онегине»: «Смиренно сознаюсь также, что в «Дон-Жуане» есть две выпущенные строфы». Ср. другие аналогии: «Жаворонки — знаменитое стихотворение Шелли "To the Skylark" (далее цитата) и «Читатели помнят прелестное описание петербургской ночи в идиллии Гнедича» (далее цитата); «Три «к» выражают замешательство автора» и «... скромный автор наш перевел только первую половину славного стиха» и пр.

Вопрос о близости «Поэмы» к пушкинскому творчеству сложен и требует детального анализа, тем более, что сходство не лежит на поверхности, а принадлежит структуре, и поэтому простое сопоставление может показаться недостаточно убедительным. В данном случае хотелось бы коснуться проблемы жанровых отношений между поэмой и «Евгением Онегиным». Восхищаясь «Евгением Онегиным»<sup>39</sup>, Ахматова признавала, что он в какой-то мере стал невольным препятствием для развития русской поэмы: «Ведь «Онегин» «испортил» и поэмы Лермонтова и «Возмездие» Блока». Говоря о своей поэме, Ахматова указывала на ее связь с классикой, с гофманианой: «Это — антионегинская вещь, и здесь ее преимущество»<sup>40</sup>. Но при этом создается впечатление, что отталкиваясь от «Евгения Онегина» как от текста, Ахматова восприняла его структурную основу и при создании поэмы как бы исходила из модели «Евгения Онегина». Так, Ахматова применила технику Пушкина в способе изложения, с широким использованием литературных источников, призванных играть особую семиотическую роль; сходство можно видеть и в многоплановости, когда под поверхностным слоем, отвлекающим и вводящим в заблуждение, замаскированы глубинные слои, и нередко именно они и заключают в себе действительные цели автора; другими словами, речь идет о «шифров-

<sup>39</sup> См.: Но было сердцу ничего не надо,  
Когда пила я этот жгучий зной.  
«Онегина» — воздушная громада,  
Как облако, стояла надо мной.

<sup>40</sup> Д. Максимов, Ахматова о Блоке, — «Звезда», 1967, № 12.

ке», а именно этот термин применяет Ахматова к Пушкину («в тридцатые годы он перешифровался»).

«Поэма» — действительно антионегинская вещь, если видеть в «Евгении Онегине» только «энциклопедию русской жизни», время которой «расчислено по календарю», как иронизирует сам поэт. Но в «Евгении Онегине» кроме того присутствует и другой слой, позволяющий называть его «литературной энциклопедией», и это было вполне использовано Ахматовой: «Одна из характернейших особенностей «романа в стихах» Пушкина — его «литературность», обилие в нем литературных тем, цитат, терминов, реминисценций. В «Евгении Онегине» обсуждаются поэтические и прозаические жанры <...> упоминаются писатели и поэмы <...> умершие и живые <...> автор, наконец, посвящает читателя в свои литературные замыслы и планы и дает свою творческую автобиографию<sup>41</sup>». Эта характеристика в некоторых своих частях буквально, а в других с соответствующим пересчетом может быть, как кажется, приложена к «Поэме без героя».

В распоряжении занимающихся творчеством Ахматовой имеются ценные источники, позволяющие с большой степенью достоверности говорить о том, что Ахматова имела в виду под поэтической шифровкой и дешифровкой. Эти источники — статьи Ахматовой о Пушкине. Выступая в роли литературоведа, Ахматова осторожна и вместе с тем проницательна, а потому и смела в своих выводах. Несомненно, что, с одной стороны, ей помогало профессиональное чутье и поэтическая практика, а, с другой стороны, аналогичные попытки исследования собственного творчества могли бы оказаться не столь плодотворными, поскольку поэт был бы лишен необходимой внутренней свободы.

В пушкинских статьях Ахматовой почти поражает, насколько то, что она говорит о Пушкине, приложимо к ее собственному творчеству. Ахматову в частности занимают проблемы литературных источников в двух аспектах: 1) поиски источника, послужившего основой для конкретного произведения (см. в «Последней сказке Пушкина» отождествление «Сказки о золотом петушке» и «Легенды об арабском звездочете» В. Ирвинга);

<sup>41</sup> См.: Л. Н. Ш т и л ь м а н, Проблемы литературных жанров и традиций в «Евгении Онегине». — «American Contributions to the Fourth International Congress of Slavists. Moscow, September 1958», S-Gravenhage, 1958, стр. 1. Основываясь на работах о литературных источниках «Евгения Онегина» и особо останавливаясь на роли «Дон-Жуана» Байрона (ср. Дон-Жуан и Байрон в поэме), автор анализирует способ повествования в «Евгении Онегине»: расплывчатость и прерывистость сюжета, смазанность, недостаточная «вплощенность» героев, присутствие автора, рассказывающего не только о судьбе своих героев, но и о творческом процессе, «который он часто и нарочито обнажает», литературная полемика и т. п. Очевидно, что и при поверхностном взгляде можно найти существенные сходства между «Евгением Онегиным» и поэмой — при всей разнице конкретного воплощения (но это — тема отдельной работы).



2) прослеживание того, как отражается определенное произведение (или автор) в творчестве Пушкина (см.: «Адольф» Бенжамена Констана в творчестве Пушкина», «Каменный гость» Пушкина)).

Проводя текстуальные сравнения, Ахматова в итоге достигает такой детализации и углубленности анализа, при которой параллели оказываются вполне убедительными даже если они опираются на одно—два слова, на метрическое или ритмическое сходство и пр. Такой метод позволяет Ахматовой заключить, что отрывок 1830 г. «Когда порой воспоминанье...» имеет в виду предполагаемое место погил декабристов, остров Голодай (а не Соловецкие острова, по общепринятой точке зрения), и сделать это в сущности на основании того, что упоминающееся там слово *тундра* в цитате из Гнедича, приводимой Пушкиным в «Евгении Онегине», относится к пейзажу окрестностей Петербурга («Пушкин и Невское взморье»).

Рассмотрение поэтического языка как первичного шифра по аналогии кажется правомерным и в применении к произведениям Ахматовой.

Не в меньшей степени Ахматову в ее исследованиях привлекают проблемы многоплановости, семантической многослойности, когда необходимое для поэта самовыражение маскируется с помощью специальных отвлекающих приемов, и глубинное содержание («авторский уровень») оказывается зашифрованным: «элементы личной сатиры зашифрованы с особой тщательностью» (в «Сказке о золотом петушке»); «...самопризнания в его произведениях <...> незаметны, и обнаружить их можно лишь в результате тщательного анализа» («Каменный гость» Пушкина); «...смысловая двуплановость сказки о ссоре царя с звездочетом может быть раскрыта только на фоне событий 1834 г.» «...В 1834 году схема заполнилась автобиографическим материалом» («Последняя сказка Пушкина»); ср. также автобиографические параллели, вскрытые Ахматовой в «Каменном госте», и т. д. Очевидно, что тщательный анализ пушкинских штудий Ахматовой должен чрезвычайно много дать для раскрытия существенных особенностей ее поэтики.

Можно с достаточной уверенностью предположить, что к Пушкину восходит не только насыщенность поэмы автоцитатами и цитатами, парафразами и реминисценциями, но и то, что Ахматова настойчиво привлекает к этому внимание читателя, вводя одиозный термин «плагиат» и ссылаясь при этом на прецеденты:

Так и знай, обвиняют в плагиате...

Разве я других виноватей?

Впрочем это мне все равно.

Я согласна на неудачу  
И смущенье свое не прячу...  
У шкатулки ж тройное дно.<sup>42</sup>

Ахматова, очевидно, была знакома с вызвавшей большой резонанс среди пушкинистов статьей М. О. Гершензона «Плагиа́ты Пушкина», опубликованной посмертно в его книге «Статьи о Пушкине». Приводя известные примеры совпадений у Пушкина со стихотворениями многочисленных (русских и французских) поэтов, Гершензон, называя их плагиа́тами, предлагает следующее объяснение: «Его память, хранившая в себе громадное количество чужих стихов, сплошь и рядом в моменты творчества выкладывала перед ним чужую готовую формулу того самого описания, которое ему по ходу рассказа предстояло создать» (стр. 115) и далее: «В Пушкине она [литературная обремененность] была чрезвычайно велика, и характерно, что он несколько не боялся ее — напротив — свободно и, повидимому, охотно повиновался своей столь расторопной памяти» (стр. 116). Можно предположить, что в ряде случаев Пушкин сознательно использовал подобную цитацию как поэтический прием (ср. в письме Вяземскому о «Тавриде» Боброва: «Мне хотелось что-нибудь у него украсть», цитаты в «Евгении Онегине» и под.; см., с другой стороны, случаи ложных отсылок).

Если аналогичное цитирование — и не только у Пушкина — было известно и раньше, то рассматривать его как способ создания семантической многоплановости произведения стали сравнительно недавно<sup>43</sup>. Механизм плагиа́тов такого рода весьма инте-

---

<sup>42</sup> Ср.: Не повторяй — душа твоя богата —  
Того, что было сказано когда-то.  
Но, может быть, поэзия сама  
Одна великолепная цитата.

<sup>43</sup> См. в связи с этим: К. Ф. Тарановский, Пчелы и осы в поэзии Мандельштама: к вопросу о влиянии Вячеслава Иванова на Мандельштама. — «То Нопог Роман Jakobson». The Hague, Paris, 1967. — Приводя примеры многочисленных текстуальных совпадений у Мандельштама с Вяч. Ивановым, автор предлагает трактовать их как способ шифровки литературных подтекстов, сообщающих произведению большую содержательную сложность и создающих несколько уровней его интерпретации: «Цель этой статьи — показать, что и те два стихотворения, в которых сказалось сильное влияние Вячеслава Иванова, становятся более понятными и доходчивыми после расшифровки их литературного подтекста ... Не приходится сомневаться, что читатель, знающий все литературные ассоциации «Концерта на вокзале», получает от этого стихотворения больше информации, чем человек в русской поэзии неискушенный» (стр. 1974); «Мандельштам поэт трудный, зашифрованный. Для того, чтобы его понять, воистину нужно освоить его культуру. Вскрыть все его литературные подтексты — это основная задача, которая стоит перед исследователями его поэзии». «Постепенно расширяя область безусловного и общеобязательного знания о поэте, мы расчищаем дорогу его посмертной судьбе» — так писал Мандельштам в «Барсучьей норе» (Собрание сочинений, 1955, стр. 358). — «Установление литературного генезиса

ресен, но раскрыть его достаточно сложно. Речь идет о выяснении того, насколько сознательно и преднамеренно поэт пользуется этим приемом: услуги ли это «расторопной памяти», придается ли цитатам специальное (в частности семиотическое) значение<sup>44</sup>. Может быть, в ряде случаев имеет смысл предполагать особый, скрытый и от самого поэта уровень, создающийся спонтанно и независимо. Что касается «Поэмы без героя», то здесь совершенно явно преобладает преднамеренное цитирование. В этом убеждают не только прямые указания автора, но и высокая степень семиотичности поэмы, в которой каждый образ (в данном случае имеется в виду первичный языковой образ) является своего рода знаком, указателем эпохи, страны, города, литературного круга, отдельных лиц и пр. Расшифровать эти знаки, разгадать намерения автора — дело проницательного читателя, впрочем, может быть, и невыполнимое, потому что Ахматова любила мистифицировать, но не любила сообщать разгадок:

Я сама не из таких,  
Кто чужим подвластен чарам,  
Я сама... Но впрочем, даром  
Тайн не выдаю своих.<sup>45</sup>

1966.

поэта, его литературных источников, его родства и происхождения сразу выводит нас на твердую почву. На вопрос, что сказал поэт, критик может и не ответить, но на вопрос, откуда он пришел, отвечать обязан...» (стр. 359).

<sup>44</sup> Небезынтересно следующее: было замечено сходство фрагмента *Или вправду там кто-то снова | Между печкой и шкафом стоит со сценой самоубийства Кириллова в «Бесах»* («... в углу, образованном стеною и шкафом, стоял Кириллов»...). Когда об этом сказали Ахматовой, она призналась, что специально не имела в виду «Бесов», но отнеслась к атрибуции благосклонно (ср. еще совпадение с «Невским проспектом» Гоголя *И валились с мостов кареты*).

<sup>45</sup> И также:

От странной лирики, где каждый шаг — секрет,  
Где пропасти налево и направо,  
Где под ногой, как лист увядший, слава,  
По-видимому, мне спасенья нет.  
..... (осень 1944)

Автор приносит глубокую благодарность за предоставление материалов, сведений и за ценные консультации Л. К. Чуковской, Н. Я. Мандельштам, В. М. Жирмунскому, И. М. Семенко и участникам обсуждений работы.

## НЕСКОЛЬКО ПРИМЕЧАНИЙ К СТАТЬЕ Т. ЦИВЬЯН

Р. Д. Тименчик

При дешифровке «Поэмы без героя» представляется необходимым рассмотрение еще одного источника. Речь идет о творчестве Велимира Хлебникова. Упомянем прежде всего стихотворение «Песнь смущенного», опубликованное в книге: Велимир Хлебников, Неизданные произведения, М., 1940, стр. 157:

На полотне из камней  
Я черную хвою увидел.  
Мне казалось, руки ее нет костяней,  
Стучится в мой жизненный выдел.  
Так рано? А странно: костяком  
Прийти к вам вечером  
И, руку простирая длинную,  
Наполнить созвездьем гостиную.

Комментарии Н. И. Харджиева: «Написано в конце 1913 г. По свидетельству А. А. Ахматовой, Хлебников в ноябре—декабре 1913 г. читал посвященное ей стихотворение, которое заканчивалось следующими строками:

... Поднявши руку длинную  
Освещу созвездьем гостиную.» (стр. 407) <sup>1</sup>

Мотив ранней смерти поэта перекликается с темой поэта-самоубийцы в «Поэме без героя». Примечательно, что в одном из ранних вариантов «Поэмы» одна глава снабжена эпиграфом из Хлебникова:

Падают Брянские, растут у Манташева  
Нет уже юноши, нет уже нашего.<sup>2</sup>

Самоубийства поэтов в год перед первой мировой войной — тема, нашедшая отражение в творчестве Хлебникова (повесть

<sup>1</sup> Интересно рассмотреть в связи с «Поэмой без героя» и поэму Хлебникова «Жуть лесная». См. нашу заметку «К анализу «Поэмы без героя», 2», в сб.: Материалы XXV научной студенческой конференции. Литературоведение. Лингвистика, Тарту, 1970, стр. 43—44.

<sup>2</sup> Из стихотворения «Где волк воскликнул кровью ...» (1915), вошедшего в поэму «Война в мышеловке» (Собрание произведений, т. 2, стр. 247).

«Ка», поэма «Олег Трупов»)<sup>3</sup>. Стихотворение «Мрачное» дополняет и проясняет семантическую структуру «Песни смущенного» (оно близко и по времени создания) и расширяет представления о литературной традиции тонической символики «Поэмы»:

Когда себе я надоем,  
Я брошусь в солнце золотое,  
Крыло шумящее одеж,  
Порок смешаю и святое.  
Я умер, я умер, и хлынула кровь  
По латам широким потоком.  
Очнулся я, иначе, вновь  
Окинув вас война оком

(В. Хлебников. Собрание произведений, т. 2, стр. 96).

Ср. в «Поэме» обращение к герою «в шинели и каске». Вторая половина «Песни смущенного» — своеобразный конспект событийной линии первой главы «Петербургской повести», как она изложена в прозаической ремарке: «К автору вместо того, кого ждали, приходят тени из тринадцатого года под видом ряженых». Наконец, атрибуты лирического субъекта «Песни смущенного» («руку простирая длинную») переключаются с характеристиками персонажа, означенного в той же ремарке как «Поэт» (ср. «полосатой наряжен верстой», «дылда»). В связи с образом этого персонажа можно поставить хлебниковское стихотворение «Одинокий лицедей» — см. хотя бы его начальные строки:

И пока над Царским Селом  
Лилось пенье и слезы Ахматовой,  
Я, моток волшебницы разматывая,  
Как сонный труп влачился по пустыне,  
Где умирала невозможность:  
Усталый лицедей,  
Шагая на пролом (Собр. произв., т. 3, стр. 307).

Этот текст весьма существен для интерпретации противопоставления Автора «Поэмы», соотнесенного с замкнутым пространственным locus'ом — Поэту, который «несет <...> по пустыням свое торжество».

Существует известная правомерность в упоминании имени Маяковского в связи с линией этого персонажа<sup>4</sup>. Однако это ни в коей мере не делает сомнительной задачу выявления хлебниковских реминисценций применительно к этому же персонажу. Наоборот, можно думать, что здесь мы сталкиваемся с одним из основных принципов кодирования в «Поэме»: со взаимопроникновением двух тесно связанных по смежности фигур. Напом-

<sup>3</sup> См. «Материалы ...», стр. 45.

<sup>4</sup> См. Martin N a g, Über Anna Achmatovas, Девятьсот тринадцатый год, «Scando-Slavica», XIII, Copenhagen, 1967, стр. 77—78.

ним, что в одной из первых публикаций стихотворения «Маяковский в 1913 году» («Звезда», 1940, № 3—4, стр. 4) предпоследнее двустишие читалось так:

И еще неслышанное имя  
Бабочкой влетело в душный зал,

что может быть реминисценцией из монолога Зангези («Мне, бабочке залетевшей в комнату человеческой жизни...» См. Собрание произведений, т. 3, стр. 324). «Чужое слово проступает» в каждом из портретов «Поэмы», но это «чужое слово» всегда «соседнее», соположенное по смежности. Со-противопоставление фигур Маяковского и Хлебникова в пределах линии одного персонажа выделяет архисему «поэт-футурист» (ср. «Размалеван пестро и грубо»<sup>5</sup>). Аналогично ряд прототипных расшифровок, приуроченных к другим характеристикам того же персонажа, выделяет близлежащие по смежности архисемы «поэт-символист», «поэт-акмеист». Оппозиции этих архисем выделяют архисему второго уровня — «поэт начала века»<sup>6</sup> которая, входя в оппозиции с другими архисемами, выделившимися в недрах того же текста, в конечном итоге выделяет на высшем уровне архисему «Поэт вообще», «Поэт Мироздания». Именно такими словами склонна была определять этого «героя» «Поэмы» сама А. А. Ахматова в устных комментариях<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Ср. стандартное мнение о футуристах (см. хотя бы в статье А. Дымшица «Владимир Маяковский»: «Футуристы расхаживали с размалеванными лицами, в пестрых одеждах...», «Звезда», 1940, № 5—6, стр. 62).

<sup>6</sup> Ср. слова Ахматовой в разговоре с Д. Е. Максимовым: «Поэма без героя» стоит между символистами <...> и футуристами — Хлебниковым и молодым Маяковским с их «самовитым словом» («Звезда», 1967, № 12, стр. 190).

<sup>7</sup> Вообще в «Поэме» т. н. типизация и обобщение начинаются с сознательных сдвигов по смежности фактов биографии героев: так, Всеволод Князев покончил собой не в Петербурге, а в Риге («Материалы...», стр. 44), был он не «драгунским корнетом», а вольноопределяющимся, младшим унтер-офицером 5-го эскадрона 16 гусарского Иркутского полка (ЦГВИА, ф. 3607, оп. 1, ед. хр. 2, л. 1).

## ЗАМЕТКИ О СТРУКТУРЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА

Ю. Лотман

### I. О двуступенчатости исследовательских моделей художественного текста

Исследователи художественных текстов неизменно сталкиваются с одной и той же закономерностью: стоит только построить какую-либо исследовательскую схему, утвердить некоторый тип классификации, как немедленно возникают противоречащие ей эмпирические факты. Обстоятельство это нередко используется и как аргумент против той или иной конкретной теории, и для опровержения самого принципа теоретического осмысления художественного текста, якобы, «убивающего» его своеобразие.

Вопрос этот имеет несколько аспектов. Один из них не касается искусства вообще — возражение такого рода может быть адресовано всякому теоретическому знанию, поскольку любая логическая модель, как известно, беднее своего объекта и только при этом условии может быть инструментом познания. «Бедность», бо́льшая, чем в объекте, степень абстракции может рассматриваться в качестве недостатка применительно к научной теории только по недоразумению. Что касается соображений, согласно которым никакое исследовательское построение не может заменить непосредственного наслаждения произведением искусства, то и это замечание имеет чисто дилетантский характер. Научная модель «заменяет» объект отнюдь не в том смысле, что может быть использована вместо него в практической жизни — заменяемость эта реализуется лишь в процессе познания. Так, модели гена с успехом заменяют моделируемый ими объект в процессе познания. Как взглянули бы на шутника, который сказал бы, что генетика бесполезна, поскольку не может заменить радости любви или произвести на свет живого ребенка. Деление наук на «дворянские» и «недворянские» устарело. Знание современной логики обязательно для каждого ученого.

Однако литературоведу приходится иметь дело не только с этой общенаучной закономерностью, когда он стремится опре-

делить соотношение объекта и его описания. Как нам уже приходилось отмечать, сама природа искусства как действующего социального механизма такова, что подразумевает наличие определенных упорядоченностей и противонаправленных им упорядоченностей другого рода, на пересечении которых создается «упорядоченный беспорядок», составляющий сущность художественной конструкции.

Из сказанного вытекает, что всякий уровень художественной конструкции подлежит двойному описанию, долженствующему составить некоторую двуступенчатую модель, причем отношение между ступенями строится не по системе «язык — речь», «структура — реализация» (такая двуступенчатость, присущая всякому семиотическому тексту, есть, конечно, и в художественных), а как «правило — нарушение». При этом нарушение — само есть следствие правила, но иного.

При описании того или иного конкретного поэтического текста исследователи неоднократно оказываются перед вопросом: «Что описывать: некоторую упорядоченность реально данных в тексте и физически ощутимых элементов или другую, как бы просвечивающую из-за этого ряда, структурную упорядоченность?» Так, при описании фонологической организации стиха следует рассматривать организацию реально произносимых рядов вариантов фонем или же упорядоченность идеальных структурных единиц фонемной системы? Аналогичный вопрос возникает и при соотнесении метра и ритма, фабулы и сюжета. В принципе они могут и должны быть выделены для каждого уровня анализа художественного текста.

Следует отметить, что оба эти вида упорядоченности в науке часто противопоставляются: в одних из них видят ощутимую реальность, а в других — исследовательскую фикцию. Так, противопоставление метра и ритма неоднократно вызывало возражения. В нем видели ненужный дуализм. Л. И. Тимофеев требовал «решительно отказаться от противопоставления ритма и метра и ограничиться сохранением только понятия ритма, понимаемого как конкретная и в каждом данном случае своеобразная система ритмического выражения данного стиля»<sup>1</sup>. Фактически, с явлением такого же порядка сталкиваемся мы, когда видим, как исследователи, изверившись в разрешающей силе тех или иных принятых в литературоведческой науке моделей самого общего характера, высказывают «сомнение в целесообразности применения привычных литературоведческих терминов, оканчивающихся на «изм» и применяемых для обозначения того или иного «направления»»<sup>2</sup>.

Вряд ли можно согласиться с тем, что ритм и текст того или иного произведения представляют собой реальность, а метр или

<sup>1</sup> Л. И. Тимофеев, Проблемы стиховедения, М., 1931, стр. 67—68.

<sup>2</sup> Сб. «XVIII век», 8, Л., «Наука», 1969, стр. III.



понятие романтизма — исследовательскую фикцию. На самом деле речь идет о реальности разных уровней.

Однако, если бы речь шла только о столь привычном в логике и теории моделей явлении — неполном воплощении системы в тексте, с одной стороны, и сравнительно большем богатстве текста, чем системы, явления, чем модели, — с другой, то, вероятно, не было бы смысла подробно его рассматривать. Отношение здесь более сложное: если в логической иерархии названные подгруппы образуют модели разной степени абстракции, то есть разного уровня, то в системе художественного функционирования они выступают как противонаправленные упорядоченности, расположенные на одном уровне.

В результате можно сформулировать положение: если в моделях нехудожественного типа каждый уровень требует одного системного описания, то художественно активной может быть лишь организация, состоящая из двух противоположных по направленности структур, подразумевающая, следовательно, как минимум, два описания для каждого уровня.

Так, например, сюжетный конфликт строится из двух не только самостоятельных, но и противоположных по структурной направленности построений. Одна из упорядоченностей задает ситуацию (социальную, пространственную, моральную и пр.) и утверждает ее незыблемость. Этим задается некоторый порядок и исключается его нарушение — событие. Но событие все же происходит. Оно делается возможным, поскольку упорядоченность ситуации перекрещивается с противонаправленной ей упорядоченностью характера героя. Но и эта последняя выступает как нерасчленимое единство лишь до тех пор, пока мы ее рассматриваем как одну из *частных* упорядоченностей, входящих в более сложное единство высшего уровня. Взятая сама по себе, она также может быть расслоена на противонаправленные частные упорядоченности. Характер, «образ» героя также может быть расслоен на, как минимум, две упорядоченности, из которых одна деавтоматизирует другую. Так, один из наиболее устойчивых в мировом репертуаре волшебной сказки образ «бедного сиротки, торжествующего над пренебрегавшими им соплеменниками»<sup>3</sup> строится на конфликте двух упорядоченностей — отверженности, неудачливости, с одной стороны, и признания и успеха, — с другой. Аналогичным способом могут быть описаны и образы в иных идейно-художественных системах. Святой в средневековой агиографии, в основном, дается по двум стандартам. Первый — обращенный грешник. В этом случае в начале текста задается модель греховного поведения: будущий святой оказывается включенным в инцестные ситуации, совершает убий-

---

<sup>3</sup> Е. М. Мелетинский, Герой волшебной сказки, М., изд. восточной литературы, 1958, стр. 36.

ства. Это Савл, который «дыша угрозами и убийством на учеников Господа» («Деяния апостолов», гл. 9, ст. 1), прежде чем преобразился в апостола Павла, Владимир-креститель, который «бе несyt блуда, приводя к собе мужьски жены и девице, растляя я бе бо женолюбец якоже и Соломан»<sup>4</sup>. В дальнейшем, когда инерция «неправильного поведения» укрепилась в сознании читателя как некоторая закономерность, наступает перелом, герой становится святым, получает новую норму поведения, относительно которой упорядочиваются его дальнейшие поступки. Второй стандарт — святой от рождения. Но и в этом случае поведение его описывается в двух противоположных нормах. Он — ангел во плоти, живой мертвец. Поскольку он человек, окружающие (например, родители) требуют от него человеческого поведения, которое представляется им правильным, упорядоченным, и осуждают его за действия, которые кажутся им юродивыми, бессмысленными и неупорядоченными. Однако оказывается, что «неправильное» поведение святого — реализация иной, высшей нормы упорядоченности. И в этом случае характер героя требует двойного описания.

Особенность эта сохраняется и в литературе XIX в. Так, например, герои Л. Толстого движутся в семантическом поле, задаваемом нормой «естественного» (детского, народного — истинного) поведения, и светским (противоестественным, *comme il faut*) поведением.

Но двуслойность — закон не только для общеидеологических упорядоченностей художественного образа. Любой элемент структуры, выступающий в ее единстве в качестве относительно самостоятельного и художественно активного, поддается двуступенчатому описанию. Так, если у Пушкина или Мериме героем оказывается статуя («Каменный гость», «Медный всадник», «Венера Ильская») и тем самым в качестве нормы поведения задана неподвижность, причем целый ряд признаков будет реализовывать эту заданную норму, то второй пласт действий персонажа обязательно будет связан с движением.

В истории литературы возможны, конечно, случаи, когда активность того или иного структурного уровня проявляется не в одновременном подчинении его двум типам упорядоченности, а в самом факте существования той или иной структурной упорядоченности. Это будут, в историческом отношении, случаи зарождения той или иной художественной организации, когда она воспринимается не как замкнутое целое, а в отношении к прошлому, от которого еще не успела отпочковаться. Логически и в этом случае можно представить себе описание структуры как двуслойное. Однако одно из подмножеств в данной ситуации будет пустым.

<sup>4</sup> Полное собрание русских летописей, т. 1., М., изд. восточной литературы, 1962, стр. 80.

Двуслойность — лишь элементарная (логически и исторически) система работающего художественного механизма. На самом деле на основе этого бинарного противопоставления могут возникать парадигмы большой сложности. И если на низших уровнях: фонологическом, метро-ритмическом, рифмы и пр. — действительно господствует парная оппозиция возможных описаний, то на высших (образ, жанр и др.) мы будем, как правило, иметь дело со сложно построенными парадигмами описаний, каждое из которых будет давать определенную проекцию текста.

## II. О принципах художественной фантастики

Художественное познание — цепь сложных экспериментов. Один из наиболее существенных в их ряду состоит в том, что явление реального мира предстает в неожиданных, запрещенных бытовой практикой сочетаниях или в такой перспективе, которая раскрывает скрытые стороны его внутренней сущности. Наиболее элементарным случаем такого перераспределения системы является фантастика. В своей структурной первичности она может быть сопоставлена с поэзией как наиболее элементарной формой художественной речи<sup>5</sup>. Из сказанного ясно, что, хотя романтическая или реалистическая структуры определенным образом соотносятся с выбором фантастических или нефантастических сюжетов<sup>6</sup> (как и с выбором поэтического или прозаического повествования), однозначной зависимости здесь нет.

Нас, в данном случае, интересует не художественная телеология фантастического, не то, с какой целью и для обслуживания каких функций оно применяется в тексте, а его морфология, — то, как строится механизм фантастического.

Процесс получения знания можно представить как переписывание некоторого текста каким-либо иным, но в определенном отношении адекватным ему образом. Если мы представляем объект в качестве некоторого текста нулевого уровня, то наше знание об объекте может быть истолковано как перекодировка этого текста в иную систему знаковой записи. Поскольку при

<sup>5</sup> См.: Ю. М. Лотман, Из наблюдений над структурными принципами раннего творчества Гоголя, Труды по русской и славянской филологии, XV, Уч. зап. ТГУ, вып. 245, Тарту, 1970, стр. 17—26.

<sup>6</sup> Определение фантастического не является нашей целью в пределах предлагаемых вниманию читателей заметок. Ясно, что в это понятие для каждого читателя входит представление о нарушении некоторого наиболее ожидаемого и вероятного для бытовой практики типа связей. Цветан Тодоров считает, что, если реализация бытовых закономерностей порождает обычное повествование, а разрыв с миром каждодневного опыта — категорию *чудесного*, то «фантастическое — это колебание, испытываемое человеком, признающим лишь естественные законы, при столкновении со сверхъестественным» (Tzvetan Todorov, Introduction à la littérature fantastique, ed. «Seuil», 1970, p. 29).

этом существенно, «чтобы знаки отличались от обозначаемого в каком-то объективно-регистрируемом отношении, причем чем больше это отличие, тем удобнее ими пользоваться»<sup>7</sup>, то текст, зафиксированный в нашем сознании или в какой-либо системе науки, всегда, с одной стороны, текст, изоморфный объекту, с другой — измененный по отношению к объекту. Не случайно одним из основных вопросов художественного моделирования мира будет вопрос о типах и закономерностях его деформации. Нет никакой надобности напоминать, что деформация в данном случае ни в коей мере не равнозначна искажению. Наоборот — она является средством и условием познания. Карта, как и всякая проективная модель, является деформацией реального рельефа, хотя бы потому, что представляет собой проекцию трехмерного пространства на двухмерное. Однако карта — инструмент познания реального рельефа.

В равной мере искусство именно потому, что оно познание жизни, — всегда и деформация ее. Это утверждение не содержит ничего нового — оно полностью определяется известным положением об условности любой знаковой системы, отличии обозначающего от обозначаемого. Гораздо существеннее определить некоторые закономерности такой деформации.

Отражение объекта в искусстве в терминах эстетики, перекодировка его в знаковый текст художественного типа, как определяет это явление семиотика, могут быть истолкованы сопоставлением с математическим понятием отображения. Сходство объекта и его художественного изображения в этом случае истолковывается как изоморфизм, каждому элементу из изображаемого объекта, толкуемого как некоторое множество, ставится в соответствие элемент множества отображения. Формулируемые при этом правила соответствия будут представлять тип условности, присущий данному тексту.<sup>8</sup>

Деформацию, вызванную условностью и, следовательно, присущую всякому знаковому тексту, следует отличать от деформации как следствия фантастики.

В силу каких-либо причин изоморфное отображение объекта в тексте может автоматизироваться до такой степени, что условность их соотносительности перестает осознаваться. Оба текста начинают восприниматься не как два различных, определенным образом соотносенных, а в качестве единого целого. Для того, чтобы художественный текст мог выполнять свою активно познавательную функцию, необходимо восстановить в сознании коллектива правила соотносительности, тип идеализации, превращающий

---

<sup>7</sup> А. И. Ракитов, О природе эмпирического знания, сб. «Логическая структура научного знания», М., «Наука», 1965, стр. 111.

<sup>8</sup> См. статью Б. А. Успенского и Ю. М. Лотмана «Условность в искусстве» в т. 5 «Философской энциклопедии».

объект в текст. Одним из механизмов этого восстановления является фантастика.

Деформация может иметь двоякий характер. Первый случай — преобразование имеет, как мы отмечали, характер математического отображения. Это означает, что каждому элементу одного множества (объекта) поставлен в соответствие элемент другого (отображения). Правила перевода для всех элементов данного множества одинаковы, они могут быть представлены как определенная функция, отображающая область определения на некоторое множество значений. Объект в этом случае предстает как некоторое единство, обладающее инвариантной структурой внутреннего соотношения элементов. Другой случай деформации — когда изоморфизм сознательно нарушается. Соотношение элементов, принятое для объекта, в отображении получает некоторую дополнительную, регулируемую особыми правилами свободу. В результате отображение некоторых элементов может смещаться в отношении их ожидаемого в соответствии с общими правилами трансформации места. Напряжение, возникающее между ожидаемой и реальной структурой отображения, создает некоторую дополнительную моделирующую активность. Именно нарушение правил перекодировки делает их моделирующую функцию не автоматической, то есть активной.

Если в качестве отображаемого множества мы примем совокупность сюжетных элементов, то такое смещение можно будет определить как фантастику.

Именно отклонение от некоторой инвариантной системы отношений будет художественно активно. Так, в описании путешествия Гулливера в страну лилипутов будет нарушено отношение «рост героя — рост окружающих его людей». Герой окажется великаном и получит возможность реализовывать поведение великана. Попадая в страну великанов, герой выступает уже как лилипут. Признак роста снова смещен, но уже в другую сторону. И наконец — возвращение в родную страну с восстановлением естественных отношений. В повести Гоголя «Нос» — нос человека получает пространственную свободу перемещения относительно лица, свободу изменения размера и внешнего облика. Однако и здесь он, в конечном итоге, возвращается на свое место. Инвариантная схема отношений восстанавливается.

Таким образом, условность отображения объекта в тексте воспринимается как «естественный» порядок, а ее нарушение — как фантастика. Фантастика реализуется в тексте как нарушение принятой в нем нормы условности. Итак, и в этом случае мы сталкиваемся с двуступенчатой моделью: одно описание задает «нормальное», в соответствии с принятыми нормами условности, отображение, другое — его нарушение в системе фантастического сюжета.

## СТАТИСТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ПЛАНА СОДЕРЖАНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТЕКСТА

Б. М. Гаспаров, Э. М. Гаспарова, З. Г. Минц

Современные исследования по статистике речи, при всем многообразии рассматриваемых в них вопросов и используемого материала, как нам кажется, развиваются по двум главным направлениям.

Для одного из них характерно все большее усложнение используемого статистического аппарата, а как следствие этого — все более строгий подход к получаемым эмпирическим данным. Работы такого рода все более сближаются с другими областями приложения математической статистики, их объект — язык — оказывается в одном ряду с другими объектами статистического исследования.

Несомненно, данное направление очень важно, так как способствует расширению исследовательского аппарата лингвостатистики. Однако более относящимся к компетенции этой дисциплины как части лингвистики представляется второе направление, оперирующее, как правило, значительно более скромным математическим аппаратом (и потому получающее зачастую менее строгие результаты) и акцентирующее свое внимание на получении некоторых содержательных (с точки зрения собственно лингвиста) выводов. Такими работами можно считать исследования по формализации отношений плана содержания языка<sup>1</sup>, соотнесению получаемых данных с некоторыми компонентами психолингвистической модели.

Несомненно, математическая строгость и лингвистическая значимость получаемых выводов не составляют неизбежной альтернативы. Более того, оба отмеченных направления глубоко родственны прежде всего в том, что оба они противопоставляют себя тому примитивному счету, не простиравшемуся дальше самых примитивных арифметических операций и предельно триви-

---

<sup>1</sup> В. А. Москович, Статистика и семантика, М., «Наука», 1969; А. Я. Шайкевич, Распределение слов в тексте и выделение семантических полей, «Иностранные языки в высшей школе», 2, М., 1963.

альных, лежащих на поверхности выводов, который был характерен для лингвостатистики первоначально. Однако в преодолении данного состояния указанные направления шли несколько различными путями: с одной стороны — замена элементарных арифметических операций серьезным статистическим анализом, с другой — переход от столь же примитивных рассуждений об «употребительности» тех или иных групп слов (смысловых или грамматических) к поиску таких, не лежащих на поверхности, категорий, осмысление при помощи которых позволило бы получить серьезные и интересные для лингвиста (хотя и не обязательно вполне строгие с точки зрения статистика) результаты.

Все сказанное до сих пор о лингвостатистике может быть отнесено и к работам, посвященным статистическому изучению вторичных моделирующих систем, с той лишь оговоркой, что здесь значение второго подхода возрастает — по очень простой причине. Дело в том, что такие работы оперируют, как правило, значительно меньшим объемом выборки. Если для лингвистического частотного словаря минимальным объемом выборки для получения разумных (с точки зрения достоверности) результатов обычно признается 200 тыс. словоупотреблений, причем имеются словари-гиганты<sup>2</sup>, могущие служить надежной базой при различных сопоставлениях, то объем поэтических частотных словарей по необходимости оказывается во много раз меньше. Естественно, что достоверность получаемых данных также оказывается недопустимо низкой. С точки зрения собственно статистической, этими данными невозможно оперировать.

Известно в частности, что с уменьшением частоты слова в списке возрастает относительная ошибка, то есть возможное отклонение эмпирически полученного значения частоты в рассмотренной выборке от истинной вероятности слова в генеральной совокупности текстов. Величина относительной ошибки  $\delta = 33\%$ , считающаяся в лингвистике предельно допустимой (и, конечно, достаточно большая сама по себе), оказывается у слов с частотой  $F = 35$ . Меньшие значения частот дают ошибку, превышающую указанный предел, и тем самым признаются недостаточно достоверными. Так, у слова с частотой 10  $\delta = 61\%$ , у слова с частотой 4 —  $\delta = 98\%$ . Это значит, что область, в которой возможны колебания частот таких слов, составит  $4 \leq F \leq 16$  в первом случае и  $0 \leq F \leq 8$  — во втором. Понятно, что для «малого» словаря с ничтожным удельным весом слов, частота которых превышает указанный порог, получаемые данные носят сугубо приблизительный характер.

Но трудность состоит не только в объеме выборки самом по себе, а и в том, что если для лингвистического анализа низкочастотные слова действительно не имеют существенного значе-

<sup>2</sup> См., напр., П. М. Алексеев, Частотные словари и приемы их сопоставления, «Статистика речи», Л., «Наука», 1968.

ния и могут рассматриваться лишь очень общо, для исследователя поэтического словаря такие слова зачастую представляют большой интерес и должны рассматриваться весьма дифференцированно. Следовательно, даже значительное увеличение объема выборки (в тех случаях, где оно окажется возможным) не решит указанной проблемы — необходимости иметь постоянно дело с низкочастотными единицами, а следовательно, и с заведомо недостоверными показателями<sup>3</sup>.

Правда, надо заметить, что от языка одного автора (тем более — в произведениях одного жанра) можно ожидать большей «компактности», а следовательно, меньшей неопределенности, меньших возможностей варьирования получаемых данных, чем в том случае, когда мы обращаемся к исследованию некоторого стиля и в особенности — языка в целом. Но степень возможного уменьшения неопределенности в этом случае совершенно неизвестна, к тому же она может быть различной для разных авторов и жанров; поэтому рассчитывать на это не представляется возможным.

Все сказанное отнюдь не имело целью дискредитировать идею применения статистических методов в исследовании вторичных моделирующих систем, а было необходимо лишь для того, чтобы иметь возможность поставить вопрос об истинном назначении этих методов (применительно к избранному объекту) и результатах, которые можно от них ожидать. Нам хотелось рассеять достаточно широко распространенное предубеждение, заставляющее видеть в статистических данных «точную» картину, противопоставляемую «приблизительным» интуитивным определениям. Если это и верно для областей, опирающихся на достаточно большой (в статистическом смысле) материал, то в нашей области, в условиях малых выборок и больших допусков относительных ошибок, такое противопоставление выглядит сомнительным: размах колебаний здесь оказывается немногим отличающимся от неопределенности чисто интуитивного анализа.

Для иллюстрации данного положения приведем такой пример. Р. М. Фрумкина и А. П. Василевич, сопоставляя интуитивную оценку частоты слов со списком, полученным Э. Штейн-

---

<sup>3</sup> Нам могут возразить, что все частоты в поэтическом словаре определяются «точно», так как здесь возможно исчерпывающее обозрение всех текстов данного автора, в отличие от лингвистического словаря, который оперирует лишь с наугад взятой выборкой. Однако если мы исходим из противопоставления поэтического языка как структуры, обеспечивающей порождение данных поэтических текстов и их декодирование, и поэтической речи, как манифестации данного языка, мы должны признать, что наша ситуация в принципе не отличается от лингвистической: реально созданные тексты являются лишь «выборкой» из бесконечного множества текстов, которые могли бы быть порождены исследуемым языком. В подтверждение данного тезиса достаточно привести такое простое рассуждение: можем ли мы считать, что если во всех текстах данного автора ни разу не встретилось некоторое слово, то этого слова не было в его языке?



фельдт на основе обследования 400 тыс. словоупотреблений<sup>4</sup>, приходят к выводу, что наименьшая разница между логарифмами частот слов этого списка должна составлять 0,0750 ( $\lg F_1 - \lg F_2 \geq 0,0750$ ), чтобы различие частотной характеристики этих слов надежно фиксировалось интуицией говорящих<sup>5</sup>. Иначе говоря, для достоверного суждения (на основе интуиции) о том, что  $F_1 > F_2$  необходимо, чтобы соотношение этих частот удовлетворяло следующему условию:

$$\lg F_1 - \lg F_2 \geq 0,075, \text{ или } \frac{F_1}{F_2} \geq 1,119; \quad F_1 \geq 1,119F_2. \quad (1)$$

Вспомним теперь, что для утверждения о том, что слово  $i_1$ , имеющее в частотном списке частоту  $F_1$ , действительно более употребительно, чем слово  $i_2$  (с частотой  $F_2$ ), необходимо, чтобы выполнялось следующее условие:

$$\sqrt[t]{F_1} - \sqrt[t]{F_2} \geq t, \quad (2)$$

где  $t$  — коэффициент, величина которого зависит от надежности делаемых заключений. Обычно принимают  $t=2$ , что соответствует 96% надежности<sup>6</sup>.

Подставим в формулу (2) значение  $F_1$ , взятое из формулы (1). Получим:

$$\begin{aligned} \sqrt[1,119]{F_2} - \sqrt{F_2} &\geq 2; \\ \sqrt{F_2} (\sqrt[1,119]{1,119} - 1) &\geq 2; \\ F_2 (1,119 - 2\sqrt[1,119]{1,119} + 1) &\geq 4; \\ F_2 &\geq \frac{4}{0,003}; \quad F_2 \geq 1300. \end{aligned}$$

Это значит, что величина  $F_2 \approx 1300$  — это нижний порог в частотном списке, ограничивающий зону, в пределах которой мы (с надежностью в 96%) можем утверждать, что при соотношении частот = 1,12 слово  $i_1$  более употребительно в языке, чем  $i_2$ , — то есть делать утверждения, равные по силе интуитивному определению различия употребительности. Для меньших частот аналогичное соотношение  $\frac{F_1}{F_2} = 1,12$  не позволит нам сделать аналогичный вывод с достаточной степенью достоверности. Так,

<sup>4</sup> Э. А. Штейнфельдт, Частотный словарь современного русского литературного языка, Таллин, 1963.

<sup>5</sup> Р. М. Фрумкина, А. П. Василевич, Вероятность слова и восприятие речи, «Вопросы порождения речи и обучения языку», МГУ, 1967, стр. 20.

<sup>6</sup> См. В. М. Андрущенко, Некоторые приемы анализа лингвостатистических данных, «Иностранные языки в школе», 1966, № 3.

уже для  $F_2 = 1000$  ( $F_1 = 1120$ )  $t = 1,85$ , то есть позволяет делать наше утверждение с надежностью в 92%; для  $F_2 = 100$  ( $F_1 = 112$ )  $t = 0,58$  ( $\approx 40\%$  надежности), и т. д.

В словаре Штейнфельдт указанная выше зона охватывает всего 31 слово. Таким образом, теоретически возможные колебания, которые необходимо учитывать при интерпретации фактов, полученных на основе частотного списка, в подавляющем большинстве случаев оказываются едва ли не большими, чем колебания при чисто интуитивных определениях<sup>7</sup>.

Но если надежды на повышение точности результатов с помощью статистических методов оказываются неосновательными, то в чем же состоит назначение данных методов при изучении знаковых систем? Нам кажется, что на этот вопрос легче ответить, освободившись от гипнотического воздействия несложных арифметических операций, якобы способных явить нам «точную» картину исследуемого объекта. Мы должны исходить при этом из того (простого, в сущности) рассуждения, что частотное распределение единиц языка в речи — это компонент формальной характеристики данных единиц, такой же, как их внутренняя структура, строение парадигмы, характер сочетаемости с другими единицами. Подобно этим последним критериям (уже хорошо «освоенным» наукой), частота встречаемости единицы в тексте является одним из ее формальных показателей, с помощью которых передаются некоторые категории плана содержания. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы установить связь между некоторыми определенными компонентами вероятностной характеристики исследуемой языковой единицы (в нашем случае — слова) и соответствующими компонентами ее содержательной характеристики, и тем самым формализовать эти последние. «Точность» такого анализа едва ли может превышать точность формального описания знаковых систем с помощью других известных нам критериев (например, дистрибутивного). Но при этом естественно ожидать, что введение нового формального критерия позволит показать в структуре языка некоторые компоненты, которые до сих пор были формально непредставимы. Если это ожидание сбудется в дальнейшем, можно предполагать, что данные методы ждет такая же судьба, как и методов дистрибутивного анализа, которые едва ли сделали лингвистику более точной наукой, но существенно расширили возможности формального представления языковой структуры.

Итак, не следует ожидать, что использование статистических данных приведет к замене описаний, характеризующих известную степень неопределенности, допущением некоторых переходных областей, неясно обозначенными границами между классами, —

---

<sup>7</sup> Разумеется, с возрастанием объема выборки увеличивается и зона достоверных суждений при заданном соотношении частот.

описанием строго дискретным, оперирующим только жесткими определениями и классификациями. Однако мы вправе надеяться, что исследование количественных отношений в тексте обогатит возможности моделирования языковой структуры — в частности, ее плана содержания.

Приведем пример того, как чисто количественная модель распределения лексики в художественном тексте оказывается имеющей отношение к значению — моделью содержания. Правда, пример этот (для простоты — о чем будет сказано ниже) взят не из области частотных словарей. Однако, как и в частотных словарях, речь здесь пойдет о значении частотных количественных показателей.

В рассказе Л. Н. Толстого «Три смерти» текст, согласно названию, отчетливо делится на 3 части: смерть «госпожи», смерть ямщика и смерть дерева. Части эти не только противопоставлены на уровне содержания, но и имеют подчеркнуто различную величину. Описанию смерти «госпожи» посвящены главы I и III, смерти ямщика — глава II, смерти дерева — часть главы IV (со слов «Ранним утром, чуть зорька...»). В первой из выделенных нами частей 2361 словоупотреблений, во второй — 849, в третьей — 279<sup>8</sup>. Соотношение частей (с точностью до 1,0 — 9:3:1) позволяет, в рамках текста как целого, охарактеризовать смерть «госпожи» как описанную подробно («многими словами»), смерть ямщика как изображенную менее подробно («меньшим количеством слов») и смерть дерева как обрисованную весьма лаконично («наименьшим количеством слов»). Но три смерти — это смерть трех персонажей, каждый из которых, вместе с его окружением, составляет особый мир, противопоставленный каждому из двух остальных в социальном, философском, этическом, ценностном и др. планах. В рассказе отчетливо намечена стройная система оппозиций, носящих, в основном, трехступенчатый градуальный характер:<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Если соблюдать точные соотношения словоупотреблений по главам (I, III — II — IV), то цифры будут несколько иными: 2361 — 849 — 459. Если руководствоваться содержанием, то точнее было бы, однако, начало IV главы связать с темой второй смерти (соответственно получим: 2361 — 1029 — 279). Цифры, приведенные в основном тексте, вообще не включают первый кусок IV главы (180 словоупотреблений); думается, что этот отрезок текста функционально выполняет роль сюжетной «связки», соединяющей вторую и третью тему рассказа. Существенно, однако, что при любом способе подсчета соотношение частей остается в принципе сходным.

<sup>9</sup> Характер этих оппозиций сложен. Как правило, характеристики I—II строятся по принципу градуального уменьшения (2, 3, 4) или возрастания (5) степени качества. В III (для 2, 3, 4) соответствующий признак качества становится нулевым, так что мы можем считать III немаркированным членом оппозиции, противопоставленным I и II как маркированным.

Для признака 5 можно рассматривать I как немаркированный член оппозиции, а II и III как маркированные с возрастающей степенью качества. Различие в характерах оппозиций 2, 3, 4, с одной стороны, и 5 — с другой, весьма существенно (см. стр. 297).

## I

## II

## III

- |   |   |   |
|---|---|---|
| 1. дворянский мир                                 | народный мир  | природный мир   |
| 2. мир ярко выраженной личности                   | мир слабо выраженной личности                               | мир невыраженной личности   |
| 3. мысли о жизни, боязнь смерти (суетность)       | мысли о душе, не боязнь смерти (несуетность)                | мир вне сознания и мысли  |
| 4. смерть, тяжелая для окружающих (эгоистическая) | смерть, не обременительная для окружающих (неэгоистическая) | смерть, незаметная для природного окружения персонажа (вне оппозиции «эгоизм» ↔ «неэгоизм») |
| 5. болезнь и смерть безобразные                   | болезнь и смерть небезобразные (незаметные)                 | смерть без болезни, прекрасная  |

Нетрудно заметить, что ценность изображенных миров также резко различна и возрастает по мере близости персонажа к миру природы (и, соответственно, удаленности от мира цивилизации).

В эту трехступенчатую систему противопоставлений легко вписывается и рассмотренное выше количественное соотношение:

## I

## II

## III

мир, описываемый «многоими словами»

мир, описываемый «меньшим количеством слов»

мир, описываемый «минимальным количеством слов»

Сразу же отметим, что важны для нас не абсолютные цифровые показатели, а их отношение к величине текста в целом и между собой. Полученные при подсчете данные имеют, таким образом, двойную природу. Как компоненты статистической модели (некие величины), они носят вероятностный характер (что, при небольшом объеме рассказа, обуславливает их приближенность, большую возможность ошибки). Но как компоненты семиотической модели (как отношения) они получают и некоторый «абсолютный» смысл: данное художественное значение может быть выражено лишь данной композицией и, в частности, лишь данным соотношением частей<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Представленные выше рассуждения свидетельствуют о том, что в тексте семантизируются лишь количественные соотношения «много (словопотреблений)» — «меньше» — «мало». Большая степень неопределенности этого соотношения во многом сближает структурную и статистическую модель текста. Однако, весьма вероятно предположить, что семиотический анализ других (особенно низших) уровней текста обнаружит качественную природу («значение») и более точных числовых соотношений. В частности, возможно, что отношение частей (9:3:1) также имеет не вероятностный, а структурный характер, отражая установку на симметричность «трехчастной» композиции рассказа. В этом случае функционально значимой окажется даже приближенность, неполнота этого соотношения, наличие «ошибки» (более точно — 8,4:3:1). Подобную неполноту симметрии можно было бы сопоставить с важнейшей для художественной системы тенденцией к неполной симметрии (неполной предсказуемости) текста.

Возвратимся, однако, к рассмотрению оппозиции «подробный — краткий». Нетрудно заметить, что это противопоставление носит иной характер, чем приведенные до него. Оппозиции 1—5 касались плана содержания текста (план выражения в них определялся, в конечном счете, общеязыковым значением употребляемых в тексте слов и поэтому автоматизировался) — противопоставление «подробный — краткий» относится к плану выражения — и, казалось бы, только к нему.

При восприятии текста, однако, происходит интересный двусторонний процесс, свидетельствующий об относительности этого различия в художественном произведении.

С одной стороны, указанная особенность композиции достаточно ярко выражена (соотношение 3:1 достаточно велико, чтобы быть замеченным «неискушенным читателем»); наряду с членением текста на 3 части, она оказывается наиболее заметным признаком сверхязыковой композиции текста. Поэтому оппозиция «подробно изображенный — кратко изображенный», наложенная на оппозиции 1—5, начинает осмысляться как план выражения для противопоставлений «чисто содержательных» («мир личности» ↔ «мир внеличностный», «мир эгоизма» ↔ «мир неэгоистический» и т. д., и т. п.). Сами «содержательные» анти-тезы при этом резко меняют свой характер. Получая в качестве плана выражения определенные, не входящие в естественный язык композиционные структуры, они начинают и в плане содержания восприниматься как не покрываемые полностью общеязыковыми значениями определяющих их слов и словосочетаний (например: «Эгоизм, в данном рассказе, — это не только то, что мы обычно называем этим словом, но и нечто иное, в частности, то, что может быть изображено только данным способом — путем подробных, детализованных описаний» и т. д.). Так происходит превращение «чисто содержательных» (т. е. с автоматизированным планом выражения) структур: бытовых, философских и др. — в художественные, наполненные окказиональным, вне данного текста не существующим содержанием. С другой стороны, однако, происходит семантизация самой оппозиции «подробный» — «краткий». Под воздействием:

а) презумпции значения всех элементов плана выражения в художественных текстах;

б) презумпции иконичности (в данном случае — «индексальности») художественного знака — наличия неких *объяснимых* соответствий между элементами содержания и выражения;

в) бытового («аксиоматического») представления о прямом соотношении между длиной сообщения и количеством информации, — возникает представление о том, что миры, при изображении которых для описания одного и того же события (смерти) необходимо создать тексты различной длины, — это миры раз-

ной степени сложности. Так «содержательные» оппозиции дополняются еще одной:

Мир сложной организации  $\left\{ \longleftrightarrow \right\}$  мир более простой организации  $\left\{ \longleftrightarrow \right\}$  мир наиболее простой организации

Эту оппозицию следует считать одной из самых основных в тексте: именно она вводит в рассказ центральный для всего молодого Толстого и неоднократно отмечавшийся исследователями оттенок «руссоизма». Тем любопытнее, что столь кардинальное противопоставление возникает не на уровне словесных высказываний или сюжетных коллизий, а в результате семантизации количественных соотношений частей текста.

Выше уже говорилось, что частотные параметры художественного текста могут получать значения лишь в том случае, если их рассматривать как соотношения величин. Никакого иного (даже самого общего, типа «много»  $\longleftrightarrow$  «мало») значения эти данные не имеют и иметь не могут. Поэтому, чем более однотипных (подлежащих сравнению) количественных данных имеется в нашем распоряжении, тем менее тривиальные результаты мы можем получить из их сопоставления.

Сравним композицию «Трех смертей» и рассказ А. П. Чехова «Ионыч». Основания для сравнения:

1. Оба рассказа состоят из четко семантически противопоставленных 3-х частей;

2. Части эти количественно не равны, причем и в «Ионыче», как и в «Трех смертях», располагаются в порядке убывания размеров.

Количественное неравенство 3-х частей (1 ч. — «молодой Ионыч» — гл. I—III; 2 ч. — «Прошло четыре года...» — гл. IV; 3 ч. — «Прошло еще несколько лет...» — гл. V) так же, как и в «Трех смертях», выражено достаточно отчетливо — 3317 : 1609 : 449 (словоупотреблений), т. е. 8 : 4 : 1 (с точностью до 0,1 — 7,2 : 3,6 : 1)<sup>11</sup>. Возникают уже описанные условия для семантизации отношения «подробно изображенный — кратко изображенный». Отношение это также накладывается на «содержательные» оппозиции:

I	II	III
молодой Ионыч	Ионыч «через четыре года»	Ионыч «еще через несколько лет»
1. потребность контактов с людьми	уменьшение потребности контактов	исчезновение потребности контактов, враждебность к людям

<sup>11</sup> И здесь, как и в «Трех смертях», в соотношении частей можно видеть и тяготение к симметрии (хотя не столь четко выдержанное), и тенденцию к ее разрушению (вернее — к неполной ее реализации).

2. сила эмоций (любовь, чувство природы)	ослабление эмоций (любовь — лишь «огонек»)	полное притупление эмоций
3. работа мысли, наличие «интересов»	притупление мысли, сужение интересов	полное умственное отупление, отсутствие интереса к миру
4. молодость как причастность к миру красоты	«пополнел», «раздобрел»	«еще больше пополнел, ожирел», «не человек, а языческий бог» (внешнее безобразие)
5. не богат, интерес к деньгам почти не выражен	богат; растет любовь к деньгам	очень богат; интерес к деньгам и вещам — основное содержание жизни

Внешне приведенная система оппозиций не очень сильно напоминает «Три смерти» и, как кажется, дает мало оснований и для сближения, и для противопоставления текстов. Однако явное сходство плана выражения — важный сигнал для поисков сходства плана содержания. И действительно, если мы обратим внимание не только на сопоставляемые признаки, но и на то, как они сопоставляются, то обнаружим многое, делающее вполне оправданным сравнение текстов.

Это, с одной стороны, сходства:

1. Тождественная логическая природа оппозиций: в «Ионыче», как и в «Трех смертях», они строятся по градуальному принципу, с нулевым признаком качества в одной из трех групп (немаркированный член оппозиции) и противопоставлением большей/меньшей интенсивности этого же признака в двух других группах (маркированные члены оппозиции).

2. В обоих произведениях в большинстве противопоставлений немаркированный член оппозиции характеризует мир 3-й (самой короткой, заключительной) части текста; однако в обоих имеется и минимум одно противопоставление (в приведенных таблицах — оппозиция 5), где неотмеченность, отсутствие признака — свойства мира 1-й части текста, а максимальная выраженность признака характеризует третью часть (для Толстого это критерий красоты, для Чехова — причастность к материальным благам).

3. Наложив «содержательные» антитезы на оппозицию «развернутое/краткое изображение мира», мы получаем, как и в «Трех смертях», противопоставление — «сложность — простота изображаемого». Художественный текст в обоих случаях движется от показа сложной, многосторонней (= требующей детального раскрытия) жизни — к показу жизни более простой, примитивной, для обрисовки которой достаточен «минимум слов».

4. Наконец, необходимо отметить, что, на каких-то достаточно абстрактных уровнях, содержание противопоставляемых признаков в рассказах Толстого и Чехова также оказывается в

известной мере близким. Так, сквозь все три части обоих произведений проходят критерий интеллектуальности (яркости/блеклости, истинности/ложности человеческого сознания), этические критерии (отношение персонажей к их окружению), критерий эмоциональности и, наконец, эстетическая «мерка» — отношение персонажа к миру красоты (для обоих текстов связанному с природой).

Итак, оба текста, сближенные на основе сходства чисто количественных признаков, оказались родственными и по содержанию. Вместе с тем, наложение оппозиции «пространный — краткий» на остальные антитезы рассказа Чехова позволяет обнаружить и весьма существенные — не различия даже, а принципиальные расхождения в художественном видении мира у обоих писателей.

У Толстого в качестве самого ценного выступает самый простой из трех миров рассказа (изображенный наиболее лаконично). Уменьшение интенсивности тех или иных признаков, вплоть до полного их исчезновения, — это уменьшение и исчезновение всего ненужного, излишнего: эгоизма, рассудка (лишь мешающего постижению великих истин), разделяющего людей личного начала и т. д., и т. п. Исчезают признаки, негативная оценка которых самоочевидна для автора и настойчиво внушается читателю. При этом сам процесс «освобождения от признаков» изображается как восхождение к нравственной норме, а их отсутствие — как признак нормального бытия<sup>12</sup>. При этом, в силу рассмотренного выше двустороннего соотношения планов содержания и выражения, сам принцип краткого описания становится адекватным описанию прекрасного, гармонического мира и — более того — синонимом гармонической структуры описания.

---

<sup>12</sup> Нарушается эта закономерность лишь в противопоставлении безобразного/прекрасного, которое строится по принципу градуального возрастания признака — и признака положительного.

Различие между эстетическим критерием оценки, с одной стороны, и этико-интеллектуалистическими характеристиками — с другой, весьма примечательно. Здесь мы сталкиваемся с одним из важнейших диалектических противоречий творчества Толстого. Утверждение максимальной ценности «мира отсутствующих признаков» (мир внеличностный, вне сознания, без суесть и т. д.) подготавливает «буддистские» мотивы позднего Толстого (вплоть до представления о том, что лучший текст — это отказ от слов — текст с нулевым количеством слов — молчание). Вместе с тем очень существенно, что как раз самый ценный из миров — природный — оказывается носителем максимально выраженного позитивного признака красоты. Последняя особенность присуща не только молодому Толстому (ср. во многом противоположный «Трем смертям» по содержанию и композиции рассказ «Два гусара», где критерий ценности персонажа совпадает с наличием и яркой выраженностью в нем «всего человеческого»). Это же отношение к «выраженным» ценностям (активное добро, красота, сила) как к подлинным пробивается и сквозь «буддизм» и отречение позднего Толстого (ср., например, критерий оценки героя в «Живом трупе» и «Хаджи Мурате»).



У Чехова повествование строится иначе и прямо противоположно. Наиболее ценный мир — это мир наиболее сложный (и изображенный наиболее развернуто). По мере превращения молодого, тянувшегося к поэзии земского врача в разжиревшего мещанина<sup>13</sup>, происходит утрата лучших человеческих качеств: способности к контактам, глубины эмоций, широты интеллектуальных интересов. В противоположность рассказу Толстого, исчезают признаки, наполненные позитивным содержанием. Но одновременно, опять же в противоположность «Трем смертям», в качестве нормы выступает полное, наполненное «всеобщим человеческим», ярко выраженное и сложно-противоречивое бытие, а процесс «освобождения от признаков» становится синонимом страшной пустоты. Не случайно у Толстого по мере приближения к «миру, освобожденному от признаков», единственно возрастающим качеством оказывается красота, а у Чехова — богатство, деньги, вещи. Там, где Толстой видит идеал простой и естественной жизни, — Чехов видит пустоту. Соответствующим образом противоположно Толстому оценивается и семантизированный критерий «быть подробно/кратко изложенным».

Так тема «Чехов и Толстой» превращается в важнейшую и еще недостаточно изученную тему чеховского противостояния патриархальным идеям Толстого, причем «полемика» из уровня прямых высказываний переносится на уровень собственно-художественных построений.

Как видим, количественные соотношения в художественном тексте, как и все, вообще, знаки в произведениях искусства, оказываются не только связанными с семантикой, но и неизбежно включенными в процесс окказионального смыслообразования и, в свою очередь, наполненными окказиональной семантикой.

В качестве примера можно было бы привести и гораздо чаще встречающиеся феномены: соотношение «подробно/кратко изображенный» применительно к делению персонажей на главных и «второстепенных», описание с разной степенью детализованности («различным количеством слов») явлений, интуитивно воспринимаемых как явления одинаковой сложности, и с равной степенью детализованности — явлений различной сложности («смена планов») и т. д., и т. п. Всюду здесь мы можем поставить вопрос о функциональной значимости количественных соотношений частей текста.

Можно возразить, что во всех этих случаях количественные соотношения соответствуют каким-то реально данным членениям текста (частям, главам и т. д.), в то время как частотные различия, выявляемые частотным словарем, не связаны с таким членением и, следовательно, могут оказаться критерием, навя-

---

<sup>13</sup> Из нашего разбора исключена тема «Старцев и Туркины» как не связанная с задачей этого разбора.

занным тексту извне, не имеющим соответствий в плане содержания произведения. Однако, во-первых, определение частотности слова из суммы его словоупотреблений ничем не отличается от выделения любого элемента при парадигматическом подходе к тексту (например, от механизма обнаружения персонажей, пейзажей, диалогов и т. д.). «Частые» и «редкие» слова противопоставлены не менее «реально», чем, к примеру, «главные» и второстепенные персонажи. Во-вторых, как и все сквозные (а не локальные) упорядоченности текста, они обнаруживают свое значение не столько при внутритекстовом анализе, сколько при типологическом сопоставлении текстов. Разумеется, и при анализе одного текста можно поставить вопрос о значении именно *данного* соотношения *данных* «частых» и «редких» слов. Думается, однако, что наименее тривиальные результаты можно получить при сопоставлении *различных* частотных словарей, а также при соотнесении последних с интуитивными представлениями, с каким-либо нестатистическим описанием и т. д. Можно с уверенностью сказать, что сопоставление (в указанном широком смысле) присутствует в более или менее явном виде в любой попытке статистического описания. Это не удивительно. Ведь, вообще говоря, любые изучаемые факты неизбежно включаются в определенную систему связей, соотносятся с некоторым фоном — в этом, собственно, и состоит их изучение. В развитых науках таким фоном, к которому вольно или невольно апеллируют все вновь получаемые сведения, служат сложившиеся теоретические представления. Благодаря тому, что последние выступают как прочно сложившиеся, фундаментальные категории, сама апелляция к ним может носить неявный, скрытый для самого исследователя характер. Иное положение возникает в новых, не сложившихся областях знаний, где не сформировался определенный подход к изучаемым явлениям, не определились основные параметры, в которых эти явления должны описываться. Добытые данные не с чем соотнести, а значит, невозможно и осмыслить. Статистическое описание языка находится именно в таком положении, и именно в этом, очевидно, заключена главная причина тех трудностей, которые возникают при интерпретации имеющихся данных.

В этом случае особенно возрастает роль сопоставления добываемых фактов друг с другом; в этих сопоставлениях и должна в конечном счете сложиться система тождеств и различий, образующая любую теорию и служащая фундаментом исследования. Поэтому на данном этапе сопоставление по необходимости должно носить обязательно эксплицитный характер: оно не является само собой разумеющимся, исследователю приходится самому активно искать для него пути и средства.

К этому общему рассуждению необходимо добавить, что при исследовании поэтического языка значение сопоставлений еще

более возрастает, поскольку всякий поэтический стиль конституируется в этом своем качестве лишь в противопоставлении с нормами, прежде всего, «бытового» языка, а также других поэтических (и, шире, вообще литературных) стилей. Именно поэтому здесь значимость того или иного слова раскрывается не столько в абсолютной частоте употребления, сколько в его сравнительной употребительности относительно других текстов.

Поэтому едва ли в частотном списке могут быть непосредственно выделены некоторые частотные зоны, соответствующие определенным классам лексики. Правда, известно, что служебные слова, местоимения, модальные глаголы располагаются в верхней части любого частотного списка, к какому бы стилю он ни относился. Однако даже эта закономерность допускает исключения; слова тех же разрядов встречаются и в низкочастотных зонах<sup>14</sup>, так что на основании данного признака мы не могли бы, например, формализовать принадлежность слова к «неполнозначному» классу (к служебным или местоименным словам). Еще сложнее обстоит дело с классами слов, характеризующих какой-либо стиль, жанр (или, напротив, имеющих нейтральный характер). По-видимому, слова, принадлежащие к каждому из подобных разрядов, располагаются на всем протяжении списка, так что, зная частоту слова, мы ничего еще не можем сказать о его стилистической принадлежности. В самом деле, если некоторое слово оказалось высокочастотным, то это может значить:

а) что это «нейтральное» слово, широко употребительное в различных стилях,

б) что его частота резко «завышена» в данном стиле и поэтому слово может считаться характерным для последнего,

в) что его частота занижена в данном стиле, так как в других стилях оно имеет еще большую частоту<sup>15</sup>.

В свою очередь, если слово в списке оказалось низкочастотным, это может означать:

а) что данное слово вообще малоупотребительно в языке;

б) что слово избегается в данном стиле, в отличие от других стилей;

---

<sup>14</sup> Например, в словаре Э. А. Штейнфельдт предлог *благодаря* имеет частоту 17.

<sup>15</sup> Все эти случаи представлены, например, среди 100 самых частотных существительных в списке, полученном одним из авторов настоящей работы на основе обследования немецких технических текстов. Здесь встретились и общеупотребительные слова — Ende, Frage, и специальные — Messer, Pumpe, Pflug, и такие, которые, будучи достаточно употребительны в данных текстах, все же значительно чаще встречаются в некоторых других стилях (Form, Jahre).

в) что частота слова завышена в данном стиле, так как в других стилях оно встречается еще реже.

Приведенные рассуждения показывают, что значимым оказывается не столько частота слова в определенном подъязыке<sup>16</sup>, сколько распределение его в различных сравниваемых подъязыках. Важно не то, часто или редко встречается то или иное слово, важно, насколько равномерно оно встречается в различных группах текстов. Именно это характеризует как само слово, так и те тексты, в которых оно употребляется преимущественно или, напротив, избегается.

Ниже мы попытаемся наметить некоторые возможные приемы сопоставительного анализа данных частотного словаря. Однако предварительно необходимо заметить, что для того, чтобы подобный анализ поэтических словарей в будущем оказался возможен, данные словари должны расширить содержащуюся в них информацию. Прежде всего, всякий словарь должен сопровождаться указанием на объем выборки, из которой он извлечен (в количестве словоупотреблений). Не располагая такого рода информацией, невозможно сколько-нибудь строго сравнивать частотные списки, возможным окажется лишь весьма приблизительное сравнение ранжирования слов<sup>17</sup>.

Известно, далее, что в настоящее время складывается практика построения поэтических словарей как списков слов-лексем (а не словоформ, как в большинстве случаев, хотя и не всегда, строят словари лингвистические). Такой подход представляется вполне разумным, так как в интересующем нас случае именно распределение словарных единиц, а не грамматических форм, очевидно, имеет первостепенное значение. Однако известно, что если в словаре словоформ частота слов и их порядковый номер в списке находятся в полной зависимости (закон Ципфа), то для словаря лексем данная зависимость уже не действует. Следовательно, в этом случае распределение словарных единиц по частотам и по рангам<sup>18</sup> обладает известной автономностью, в

---

<sup>16</sup> Мы будем называть подъязыком структуру, которая манифестируется некоторым подмножеством множества текстов, написанных на данном языке, сформированным по какому-либо признаку (стилистическая, тематическая, жанровая характеристика, авторская принадлежность и т. п.).

<sup>17</sup> Впрочем, для словарей, публикуемых полностью (заметим попутно, что именно так, по возможности, должны публиковаться поэтические словари, так как в этом случае, как уже говорилось выше, значимость низкочастотных слов совершенно иная, чем для «бытового» языка), этот пробел отчасти может быть исправлен тем, что объем выборки можно вычислить непосредственно по словарю (суммировав все частоты). Словари же, опубликованные лишь частично, без указания на объем, оказывается возможным использовать для дальнейшего анализа лишь в очень ограниченной степени.

<sup>18</sup> Отличие ранга (R) от обычного порядкового номера (i) состоит в том, что один ранговый номер приписывается всем словам, имеющим одинаковую частоту.

силу чего исследование этих параметров может дать не вполне адекватные (а, следовательно, взаимодополняющие) результаты. Поэтому важным параметром частотного поэтического словаря, по нашему мнению, должен стать ранг слова.

Рассмотрим теперь, с учетом сделанных замечаний, некоторые приемы анализа частотных списков.

Как известно, наиболее часто применяемым в настоящее время способом сопоставления частотных списков является вычисление коэффициента ранговой корреляции<sup>19</sup>. Данный метод позволяет надежно определить степень близости сравниваемых списков, а следовательно, определить место каждого подъязыка в ряду других, с которыми он сопоставляется. Однако данный метод страдает известной односторонностью: он дает исследуемым подъязыкам лишь характеристику «извне», в их взаимных противопоставлениях. Но в то же время расслоение на группы словарного состава каждого подъязыка и исследование внутренних (для данного списка) противопоставлений таких групп оказывается невозможным. В этом отношении более универсальным и более отвечающим поставленным в настоящей работе задачам представляется другой критерий сравнения — так называемый коэффициент стабильности<sup>20</sup>.

Коэффициент стабильности слова ( $\Delta$ ) показывает, насколько равномерно представлено данное слово в исследуемых списках. Он вычисляется по формуле:

$$\Delta = 1 - \frac{\sqrt{l \sum F_i^2 - F^2}}{F \sqrt{l-1}}, \quad \text{где} \quad (1)$$

$F_1$  — частота слова в каждом сравниваемом списке (соответственно  $F_1$ ,  $F_2$  и т. д.);  $F$  — суммарная частота слова во всех списках;  $l$  — число сравниваемых списков. Для наиболее интересующего нас случая бинарного противопоставления, то есть сравнения двух списков между собой ( $l = 2$ ) данная формула принимает следующий вид:

$$\Delta = 1 - \frac{\sqrt{2(F_1^2 + F_2^2) - F^2}}{F}, \quad (2)$$

причем  $F = F_1 + F_2$

<sup>19</sup> См.: Р. М. Фрумкина, Статистические методы исследования лексики, М., 1964.

<sup>20</sup> Данный критерий впервые был предложен в работах: A. Juilland, P. M. Edwards, I. Juilland, *Frequency dictionary of rumanian words*, The Hague, 1965; A. Juilland, E. Ch. Rodrigues, *Frequency dictionary of spanish words*, The Hague, 1964; см. также В. М. Андрущенко, Некоторые вопросы теории и техники составления частотных словарей, «Иностранные языки в школе», 1969, № 1. Некоторые свойства данного критерия и возможные пути его применения анализируются в работе: Э. М. Гаспарова, Некоторые вопросы корреляции частотных списков, «Linguistica», № 2, Tartu, 1970.

Однако формулы (1) и (2) пригодны только для сравнения словарей равного объема. При неравном объеме (что является как раз обычной ситуацией для поэтических словарей) формула усложняется следующим образом:

$$\Delta = 1 - \frac{\sqrt{\frac{N}{n_{\min}} \sum \frac{F_i^2 \cdot n_{\min}}{n_i}} - F^2}{F \sqrt{\frac{N - n_{\min}}{n_{\min}}}}, \quad \text{где} \quad (3)$$

$n_i$  — объем выборки, на основании которой составлен тот список, где данное слово имеет частоту  $F_i$ ;

$n_{\min}$  — объем наименьшей из рассматриваемых выборок;

$N$  — суммарный объем всех выборок. Для случая  $l = 2$  формула (3) преобразуется:

$$\Delta = 1 - \frac{\sqrt{\frac{N}{n_1} \left( F_1^2 + \frac{F_2^2 \cdot n_1}{n_2} \right)} - F^2}{F \sqrt{\frac{n_2}{n_1}}}, \quad \text{где} \quad (4)$$

$n_1$  — меньшая выборка ( $n_1 = n_{\min}$ );

Выражение  $\frac{\sqrt{l \sum F_i^2} - F^2}{F \sqrt{l - 1}}$  в формуле (1) (и соответствующе

щие ему в других формулах) показывает степень неравномерности встречаемости некоторого слова в различных списках. Его величина колеблется в пределах от 0 (максимальная равномерность) до 1 (максимально возможная неравномерность)<sup>21</sup>. Обратной величиной является коэффициент стабильности  $\Delta$ , который изменяется соответственно от 1 до 0.

Для иллюстрации возможностей и способа применения данного критерия сравним распределение ряда слов в поэтическом языке А. Блока<sup>22</sup> и нормативном русском языке (манифестацией которого будем считать словарь Э. А. Штейнфельдт — Шт.)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> В случае, когда слово встречается только в одном из списков и отсутствует во всех других.

<sup>22</sup> Манифестацией последнего для нас здесь будет служить публикуемый ниже словарь первого тома лирики А. Блока. (в дальнейшем — АБ).

<sup>23</sup> Надо, впрочем, заметить, что существенные недостатки в отборе текстов, составляющих базу данного словаря, позволяют считать его репрезентатором статистических параметров русского языка лишь условно. При наличии более репрезентативного словаря, опирающегося на тексты различных стилей, возможности для сравнения могли бы быть шире. Однако даже такой несовершенный объект сопоставления позволяет, как увидим ниже, получить известные результаты.

Материал для сравнения может быть взят любой — пусть это будут, например, 50 самых частотных существительных из АБ. Расположив данные слова по убывающему значению  $\Delta$ <sup>24</sup>, получим следующий список.

Слово	F <sub>1</sub> (АБ)	F <sub>2</sub> (Шт.)	$\Delta$	Слово	F <sub>1</sub> (АБ)	F <sub>2</sub> (Шт.)	$\Delta$
рука	70	746	0,99	счастье	71	69	0,54
глаз	59	458	0,97	ночь	207	164	0,50
друг	51	318	0,95	весна	81	65	0,49
слово	76	459	0,94	луч	53	41	0,48
дверь	59	320	0,93	огонь	105	75	0,46
жизнь	113	603	0,93	дух	53	35	0,44
лицо	50	262	0,92	сердце	186	125	0,44
дорога	54	234	0,89	тишина	50	31	0,42
конец	51	199	0,88	туман	78	40	0,41
сила	63	245	0,88	звезда	77	41	0,38
окно	63	214	0,85	бог	88	40	0,34
день	253	816	0,84	душа	278	108	0,31
мир	48	152	0,84	тень	118	29	0,22
час	65	210	0,84	лента	121	19	0,15
голос	84	226	0,80	печаль	45	7* <sup>25</sup>	0,12
земля	111	290	0,80	роза	48	7*	0,12
путь	75	194	0,79	сумрак	51	7*	0,12
солнце	53	116	0,76	тайна	53	7*	0,11
ветер	54	117	0,75	даль	57	7*	0,09
утро	51	99	0,73	дума	56	7*	0,09
песня	110	177	0,67	око	56	7*	0,07
цветок	72	107	0,66	мрак	63	7*	0,15
свет	81	95	0,59	заря	78	7*	0,14
небо	89	91	0,56	страсть	75	7*	0,13
слеза	47	49	0,56	любовь	101	7*	0,13

Уже при первом взгляде на предложенный список можно сделать некоторые заключения. Во-первых, в верхней части списка расположены слова, встречаемость которых у Блока мало отличается от встречаемости в других текстах на русском языке<sup>26</sup>. Очевидно, данные слова можно рассматривать как немаркиро-

<sup>24</sup>  $n_{AB} = 40$  тыс. словоупотреблений,  $n_{Шт.} = 400$  тыс. словоупотреблений. Поэтому  $\Delta$  вычисляется по формуле:

$$\Delta = 1 - \frac{\sqrt{11(F_1^2 + 0,1F_2^2) - F^2}}{F\sqrt{10}} = 1 - \frac{10F_1 - F_2}{10(F_1 + F_2)}.$$

<sup>25</sup> В списке Шт. слова доведены до частоты 14. Поэтому словам, не встреченным в списке Шт., мы приписываем условную частоту  $F^* = 7$  (из расчета, что значение  $F$  в этом случае неопределенно в пределах  $0 \leq F \leq 14$ ).

<sup>26</sup> Здесь, правда, необходимо сделать одну оговорку. Поскольку частотные списки не фиксируют явление полисемии, ориентируясь лишь на словоупотребления, мы оказываемся лишены возможности сравнивать употребительность отдельных значений. В силу этого такие слова, как 'небо' или 'дух', оказываются в верхней части нашего списка, хотя интуитивно очевидно, что в текстах АБ они употребляются преимущественно в ином значении, чем в текстах, на которых базируется Шт.

ванные специально в поэтическом языке Блока. Напротив, в нижней части списка находятся слова, употребительность которых у Блока резко специфична по отношению к языковой норме и которые, следовательно, могут рассматриваться как маркированные. Примечательно, что и в первом, и во втором случае мы встречаемся со словами, имеющими самые различные показатели абсолютной частоты. Это позволяет нам зафиксировать характерные для данного стиля слова как среди высокочастотных, так и среди низкочастотных единиц<sup>27</sup>.

Нетрудно убедиться, что получаемое распределение слов в основном согласуется с интуитивной оценкой тех или иных словарных единиц как маркированных и немаркированных для языка Блока. Однако на данном этапе анализа еще нельзя говорить о формализации данного интуитивного расчленения, поскольку определенной границы между выделяемыми классами список не дает.

Простейшим приемом формального разбиения является нахождение средней величины ( $\Delta$ ) для всего списка как границы между немаркированной — маркированной зоной. В этом случае слова, имеющие  $\Delta \geq \bar{\Delta}$ , будут оцениваться как «нехарактерные», слова с  $\Delta < \bar{\Delta}$  — как характерные для данного языка. В частности, для предложенного списка  $\bar{\Delta} = 0,54$ , и здесь, очевидно, можно провести границу между верхней и нижней частью списка.

Однако очевидно, что такая процедура позволяет выделить классы лексики лишь в первом приближении. Трудно ожидать, что граница между классами слов носит совершенно однозначный характер и не имеет переходной области, куда входили бы слова с различной, но не вполне отчетливо выраженной характеристикой. В самом деле, распределение разных слов даже в пределах одной группы довольно сильно разнится, и это заставляет предполагать, что выделенные группы не вполне однородны по составу.

Поэтому необходимо выделить «промежуточную зону», в пределах которой располагаются слова со «средним» распределением, а следовательно, без четкой принадлежности к какому-либо из двух выделенных нами классов, и тем самым более четко обозначить сами эти классы. Данная задача также может быть решена формально, путем анализа имеющегося списка. Действительно, все частоты в словаре не носят абсолютного характера, а должны рассматриваться с учетом возможной относительной

<sup>27</sup> В нашем примере мы ориентировались на частотные слова АБ. Поэтому во всех случаях низкого значения  $\Delta$  речь идет о преобладании этих слов у АБ по сравнению со Шт. Однако в принципе «избегаемые» АБ слова также должны были бы дать плохое распределение (малая величина  $\Delta$ ), то есть также оказались бы маркированными (так сказать, отрицательно маркированными) для данного стиля.



ошибки. То же, разумеется, можно сказать и об их показателе стабильности, поскольку он непосредственно зависит от соотношения частот. При этом, очевидно, есть слова, для которых такое варьирование величины  $\Delta$  оказывается несущественным, поскольку в любом случае они не покидают той группы, к которой относятся. Например, в нашем списке слово *лицо* зафиксировано с частотами 50 и 262. Однако, с учетом относительной ошибки, истинная величина этих частот колеблется в пределах  $37 \leq F_1 \leq 63$  и  $230 \leq F_2 \leq 292$ . Рассмотрим крайние случаи, когда величины  $F_1$  и  $F_2$  максимально и минимально различаются:

- е)  $F_1 = 37$ ,  $F_2 = 292$   
 б)  $F_1 = 63$ ,  $F_2 = 230$

Тогда  $\Delta_a = 0,98$ ;  $\Delta_b = 0,87$ . Однако эти колебания для нас несущественны, так как при всех условиях  $\Delta > 0,54$ , то есть слово 'лицо' остается в пределах группы «нейтральных» слов.

С другой стороны, величина  $\Delta$  у слова 'весна' колеблется в пределах  $0,37 \leq \Delta \leq 0,61$ , то есть в принципе данное слово могло бы оказаться как в верхней, так и в нижней половине таблицы. Следовательно, то обстоятельство, что в данном случае его распределение оказалось превышающим среднюю границу, еще не дает нам основания квалифицировать его как «нейтральное» слово.

Таким образом, к маргинальным классам слов могут быть отнесены только такие единицы, распределение которых остается выше или ниже установленного порога при любом соотношении частот, возможном при учете относительной ошибки. Слова, не удовлетворяющие данному условию, должны быть отнесены в промежуточную группу.

С учетом данной поправки, наш список будет разбит на три части. Верхнюю часть составят первые 22 слова ( $\Delta \geq 0,66$ ), нижнюю — 17 слов ( $\Delta \geq 0,41$ ), 11 слов ( $0,42 \leq \Delta \leq 0,59$ ) составляют промежуточную группу.

Таким образом, сравнительный анализ на основе критерия  $\Delta$  позволяет формально выделить группы слов, являющихся стилистически нейтральными и характерными для некоторого стиля (или подъязыка). Это позволяет подвергнуть лексический состав исследуемого стиля дальнейшему анализу. Во-первых, обнаруживаются те смысловые группы, которые оказываются характерными (или, напротив, нехарактерными) для данного стиля. Так, даже в нашем очень небольшом примере обращают на себя внимание с этой точки зрения такие группы слов, как, с одной стороны, *рука, глаз, голос, лицо* или *мир, земля, солнце, ветер* (нейтральные), и с другой стороны, *тень, мрак, сумрак* (ср. также *печаль, тайна*), или *любовь — страсть; дух — сердце — душа*. Конечно, увеличение исследуемого материала должно дать более полную картину. Важно лишь отметить, что мы получаем

возможность группировать слова в семантические поля, уже располагая формально полученным определением значимости тех или иных слов для исследуемого поэтического языка.

Но и сами семантические поля могут быть получены формально. Дело в том, что, как показывают наблюдения над сравнением различных списков, слова, принадлежащие к одному семантическому полю, нередко весьма разнятся с точки зрения абсолютной употребительности, но оказываются весьма близкими по характеру распределения в различных текстах. Это положение подтверждают и приведенные выше примеры: во всех указанных нами группах различие величины  $\Delta$  у разных слов не превышало 0,20, то есть весьма незначительной величины (учитывая возможные колебания  $\Delta$  под влиянием относительной ошибки в определении частоты). Встречаются, однако, и другие случаи, когда слова, однородные по смыслу и принадлежащие как будто бы к одному семантическому полю, резко разнятся с точки зрения своего распределения. Таковы в нашем списке противопоставления: *утро, день — ночь; свет — мрак; земля — небо; солнце — звезда; рука, глаз, лицо — сердце; цветок — роза*. Значительное различие в распределении слов, которые с точки зрения общезыковых норм представляются семантически однородными, может быть объяснено тем, что в исследуемом поэтическом языке их семантические отношения смещены по сравнению с общезыковыми, как-то переосмыслены и несут некоторую специфическую для данного случая функцию. Так, вслед за составлением списков нейтральных и маркированных слов, нейтральных и маркированных семантических полей оказывается возможным выделить нейтральные и маркированные смысловые противопоставления. При этом мы можем также определить, какой из членов маркированных противопоставлений является сильным, то есть является положительным носителем дополнительной смысловой нагрузки. Таковым, конечно, будет слово из «маркированного» разряда (то есть с малым  $\Delta$ ), тогда как «нейтральное» слово будет слабым членом оппозиции, получающим дополнительное осмысление лишь в сопоставлении, в противопоставлении с сильным. В наших примерах сильными являются слова *ночь, мрак, небо, звезда, сердце, роза* в противоположность словам *день (утро), свет, земля, солнце* и т. д. Как видим, составление списков семантических оппозиций и выяснение, какие из членов данных оппозиций являются сильными, также может способствовать описанию семантической структуры поэтического языка — описанию, носящему формальный характер.

Таковы некоторые результаты, которые могут быть получены при исследовании на базе статистических характеристик семантической структуры поэтического языка в соотношении с соответствующей общезыковой структурой. Другой путь, который

открывают предлагаемые исследовательские приемы, состоит в сравнении между собой различных поэтических языков (или различных жанров в творчестве одного автора). В этом случае речь будет идти уже не о характеристике поэтического языка как вторичной моделирующей системы, преобразующей определенным образом структуру (в данном случае — смысловую) естественного языка (которая служит здесь материалом), а об исследовании противопоставления различных поэтических систем.

В этом случае открывается возможность представить различные поэтические языки в виде системы, каждый член которой конституируется определенными противопоставлениями с другими. Характер такого противопоставления (определяемый количественно — мощностью маркированных классов, то есть, в конечном счете, величиной  $\bar{\Delta}$ , а качественно — набором маркированных семантических гнезд и семантических оппозиций) может служить показателем относительной близости или удаленности друг от друга соответствующих поэтических языков. С другой стороны, семантическая структура каждого такого языка в отдельности получит более дифференцированную характеристику (уже с точки зрения многих противопоставлений, а не только одного — с естественным языком) и может быть интерпретирована как преобразование не только общеязыковых, но и некоторых стилистических (жанровых) норм.

Мы можем, следовательно, сделать вывод, что статистическая характеристика текстов является формальным показателем, способным (наряду с другими формальными показателями) привести к построению модели языковой структуры, манифестируемой в данных текстах. Дальнейшие исследования должны показать, насколько существенным окажется присоединение данного критерия к другим известным критериям структурного описания языка.

# ЧАСТОТНЫЙ СЛОВАРЬ «ПЕРВОГО ТОМА» ЛИРИКИ А. БЛОКА<sup>1</sup>

З. Г. Минц, О. А. Шишкина

Ранг	Словарная статья	Колич. словоупотреблений
1	2	3
1.	и	2089
2.	в (и во)	1746
3.	я <sup>2</sup>	1352
4.	ты	791
5.	не	597
6.	мой	503
7.	на	500
8.	весь <sup>3</sup>	363
9.	с (и со)	362
10.	но	358
11.	к (и ко)	348
12.	быть (и есть)	303
13.	душа	278
14.	мы	269
15.	твой	257
16.	как	254
17.	день	253
18.	она	252
19.	он <sup>4</sup>	236

<sup>1</sup> В основу настоящей работы положены те же приемы выделения словарных статей, что и в «Частотном словаре» цикла Ал. Блока «Стихи о Прекрасной Даме» (см. о них: З. Г. Минц, ... Некоторые замечания о структуре цикла. Вступительная статья, Труды по знаковым системам, 3, Тарту, 1967, с. 209—223).

В отличие от первой публикации, введен лишь отдельный подсчет слов-омонимов (в скобках — значения каждого из них, часто — с отсылкой к типовым словосочетаниям).

Вместе с тем, из соображений объема в работу не включен «Алфавитный указатель к частотному словарю», а также «Приложения» (в частности, словари однокоренных слов и семантических полей; их публикация предполагается в составе «Сводного частотного словаря лирики Ал. Блока»). Поэтому при пользовании словарем читатель, в случае надобности, должен сам суммировать необходимые данные (например, по степеням сравнения прилагательных, видам глагола и деепричастия, по глаголу и деепричастию, временам и залогам причастия и т. д., а также по графическим и стилистически-значимым фонетическим вариантам одного и того же слова).

<sup>2</sup> В том числе один раз «я-то».

<sup>3</sup> В том числе один раз «весь-то».

<sup>4</sup> В том числе один раз «он-де».

1	2	3
20.	что	235
21.	ночь	207
22.	они	194
23.	сердце <sup>5</sup>	188
24.	этот	181
25.	сон	180
26.	один	174
27.	за	159
28.	там	147
29.	о (и об, обо)	145
30.	тот (и та, то, те)	142
31.	а	129
32.	у	124
33.	мечта, над (и надо)	121
34.	когда	119
35.	тень	118
36.	ждать	114
37.	жизнь	113
38.	земля	111
39.	песня (и песнь)	110
40.	ли (и ль)	109
41.	идти, о (междом.)	106
42.	огонь	105
43.	знать (глагол.)	104
44.	любовь, от (и ото)	101
45.	мочь знать (глагол.)	94
46.	где	91
47.	небо	89
48.	бог, же (и ж)	88
49.	свой	87
50.	по	86
51.	голос, нет	84
52.	из (и изо)	83
53.	так <sup>6</sup>	82
54.	весна, свет	81
55.	милый	80
56.	без, белый, заря, здесь, только	78
57.	звезда, лишь	77
58.	слово	76
59.	вы, путь, страсть	75
60.	до, под (и подо)	74
61.	ночной, смотреть	73
62.	цветок	72
63.	кто, счастье, темный	71
64.	ни, рука	70
65.	полный, последний	69
66.	туман	68
67.	час	65
68.	мрак, окно, петь, сила	63
69.	видеть	62

<sup>5</sup> В том числе два раза «сердце-то».

<sup>6</sup> В том числе один раз «так-то».

1	2	3
70.	звук, новый, холодный	61
71.	бледный, глаз, дверь	59
72.	вечерний	58
73.	даль	57
74.	далекий, око ( <i>и</i> очи), светлый	56
75.	гореть	55
76.	ветер, дорога, дума, еще	54
77.	вот, дух, луч, солнце, тайно	53
78.	живой, любить	52
79.	друг, конец, опять, пройти, сумрак, утро	51
80.	вдали, лицо, тишина	50
81.	волна, другой, понять	49
82.	давно, мир ( <i>в</i> знач. «свет»), роза	48
83.	прийти, слеза, уж ( <i>и</i> уже)	47
84.	жить, плакать	46
85.	или ( <i>и</i> иль), печаль, сам	45
86.	бы ( <i>и</i> б), кто-то, черный	44
87.	год, для, крыло, мгла, пусть, себя, тогда	43
88.	бежать, красота, ответ	42
89.	вечный, поле, поэт, тоска	41
90.	близкий, голубой, если, земной, надежда	40
91.	бедный, перед ( <i>и</i> передо), стена	39
92.	искать, луна, молодой, прекрасный, старый, толпа	38
93.	грудь, могила, тихий, уйти	37
94.	берег, вечер, вечно, каждый, красный, миг, сказать	36
95.	найти, нежный, одинокий, пора, речь, синий, стать ( <i>глагол</i> ), теперь, тихо, тревога	35
96.	верить, время, дать, пред ( <i>и</i> предо)	34
97.	былой, золотой, молчание, мысль, наш, печальный, призрак, снова, среди ( <i>и</i> среди), страшный	33
98.	буря, введение, вновь, звать, иной, никто, святой, тайный, ясный	32
99.	ум, хотеть, чистый, яркий	31
100.	глубина, дышать, забытый, казаться, лес, люди, смерть, сонный, шептать	30
101.	великий, говорить, камень, лета, молиться, молчать, море, немой, плыть, покой, прежний, снег, страстный, трава, храм, черты ( <i>лица</i> )	29
102.	встать, встреча, выйти, дальний, закат, какой, крик, лазурь, рассвет, туманный, чтоб ( <i>и</i> чтобы)	28
103.	больной, глубокий, лазурный, первый, след, узнать, юный	27
104.	взор, раз, сквозь, странный, туча, тьма, уходить	26
105.	высокий, дева, дитя, желание, злой, кровь, лист, нести, помнить, порой ( <i>и</i> порою), проснуться, пустыня, розовый, смеяться, стоять, страх, черта	25
106.	вдруг, встретить, лик, открыть, сумерки, таинственный, усталый	24
107.	бродить, век, забыть, мертвый, месяц, небесный, образ, поздний, прах, птица, родной, слышать, стон, страна, тяжелый, услышать	23
108.	ангел, блаженный, вздох, гора, думать, задумчивый, круг, навстречу, озаренный, прежде, пыль, свидание, свобода, страдание, такой, улыбка, чуждый, чутя	22

1	2	3
109.	безмолвный, безумный, влюбленный, высь, город, дом, дрожать, дыханье, какой-то, ныне, проходить, прошлый, сказка, спать, тело	21
110.	вернуться, власть, вода, голова, долгий, звучать, зеленый, пламень, поверить, природа, прозрачный, устать, цвести, шаг	20
111.	бесконечный, блеск, будто, веселый, вместе, воспоминанье, вперед, вчера, гроб, завтра, знакомый, конь, молитва, неведомый, объятье, прошедший, смертный ( <i>прилаг.</i> ), смех, сновиденье, строгий, ступень, холод, хранишь	19
112.	будить, ваш, вдохновение, вокруг, гаснуть, готовый, грустный, грядущий, знак, когда-то, который, легкий, манить, принять, прочь, пустой, сойти, сомненье, суровый, умереть, царица, чудо	18
113.	бездна, биться, верный, весенний, внимать, всегда, глухой, горе, девушка, забвенье, замереть, зачем, имя, кругом, любимый, меч, морозный, мука, неясный, облако, остаться, про, река, свободный, скоро, спокойный, стремиться, судьба, терем, тишь, тосковать, увидеть, угрюмый, уста, чужой	17
114.	блестеть, бояться, дым, закон, звон, зима, зимний, зов, кричать, ласка, мгновение, напрасно, незримый, никогда, одежда, отдаленный, отойти, память, пламя, погаснуть, пока, раб, свеча, серый, стих, туда	16
115.	блаженство, веселье, взгляд, вздохнуть, воздух, глядеть, гроза, жалкий, жена, зажечь, луг, молодой, покинуть, простить, сад, светило, сладкий, страстно, тонкий, улица, чей-то, чертог	15
116.	богиня, больше, взглянуть, волнение, впереди, входить, где-то, долго, желанный, зарница, звездный, зло, зной, исполненный, книга, кровавый, лечь, ловить, лучезарный, много, народ, наяву, небывалый, непонятный, оно, осенний, пасть ( <i>глагол</i> ), порыв, приносить, риза, светить, сегодня, слабый, сладко, следить, слух, слушать, струя, чудный	14
117.	битва, взойти, вспомнить, два, загадка, игра, исчезнуть, лежать, литься, лунный, медленно, нить, нога, оба, плечо, свод, слиться, страница, стремление, струна, счастливый, трепетать, уснуть, хладный, что-то, щит	13
118.	ах, беда, близко, бросать, венец, весть, вихрь, вокруг, внезапно, вставать, встретиться, высоко, высота, вышина, грань, да ( <i>союз</i> ), дикий, довольно, заветный, звенеть, здешний, костер, лететь, назад, наряд, открытый, певучий, поднять, пойти, по-прежнему, порог, при, просить, равнина, радостный, радость, сильный, суета, тревожный, тяжело, упасть, утренний, ходить, цвет ( <i>цветок</i> ), целовать, чудесный, шум, явиться	12
119.	вера, влажный, воля, гладь, глубоко, грезы, гул, далеко, дар, жаль, завет, краса, кудри, ласковый, лень, лестница, лучший, мимо, минута, могучий, моленье, мудрость, напев, напрасный, обман, океан, окошко, отблеск, открыться, пламенный, подняться, подойти, подруга, пускай, равно, ребенок, речной, рыдать,	11

1	2	3
---	---	---

- светло, слагать, слепой, сниться, творец, томиться, тор-  
жество, труд, холм, хоть, человек, число, шорох
120. аромат, бесконечно, божий, брат, везде, ветвь, вешний, 10  
внизу, войти, ворота, всходить, व्यога, гармония, гнет,  
дело, дождь, едва, жаркий, заметить, когда-нибудь,  
колени, край (*местность*), крыльцо, лесной, ложь, мать,  
меж, мниться, нездешний, нестись, обаянье, обнять,  
огневой, пир, пожар, поздно, поцелуй, разлука, рана,  
ранний, сиянье, скала, скрыть, случайный, смутно, сму-  
щенный, снежный, соловей, стезя, странно, сумрачный,  
сходить, тайно, унести, царевна, церковный
121. алый, бег, боль, былое (*сущ.*), бытие, вершина, веч- 9  
ность, вздыхать, влечь, восторг, вселенная, встречать,  
гений, гнать, горный, горячий, гость, дерево, добро, дол,  
дохнуть, древний, дрожь, душно, единый, жар, за-  
глянуть, задрожать, задумчиво, закрытый, затем, звон-  
кий, измученный, искра, камыш, коса, куда, мечтание,  
мечтать, молчаливый, невеста, невнятный, ничто, оди-  
ноко, ожиданье, осень, оставить, ответить, отдавать,  
отлететь, певец, перейти, платье, подходить, полночь,  
призыв, призывать, притаиться, пустынный, разве, рас-  
путье, роковой, роса, роша, ряд, синева, сиять, скрыть-  
ся, слава, словно, случайно, созвучье, сторона, сулить,  
сын, таинственно, таиться, тоскливый, тяжкий, увидеть,  
угол, ужели (*и* ужель), умчаться, Христос, церковь,  
чей, чуть
122. башня, безбрежный, безвестный, бездонный, бессилье, 8  
бессмертный, бороться, бред, брежжить, бросить,  
вдвоем, вечереющий, вспоминать, вчерашний, гадать,  
гасить, горя, да (*часть*), давать, дальше, девствен-  
ный, дневной, дно, добрый, долина, дремать, душный,  
жаждать, желтый, замолкнуть, запоздалый, звеня, иг-  
рать, издалека, качаться, коснуться, край (*одежды*),  
лед, мимолетный, молча, мыслить, мятежный, намек,  
настать, недуг, неизвестный, ненастье, нестройный,  
нива, объять, огонек, отдать, отраженье, песок, по-  
беда, повторять, понятный, проводить, проклятый, про-  
ситься, простой, простор, прощай, прощальный, пруд,  
равный, родимый, священный, север, северный, седой,  
сколько, сладостный, смутный, смысл, смятенье, со-  
крытый, стан, страдать, стук, темно (*и* темно), те-  
мнота, тоскующий, тропа, тщетно, ужасный, указать,  
умирать, чистота, чувствовать, шептаться, широкий
123. безмятежный, безнадежный, беречь, бессмертье, божест-  
венный, божество, бой, бурный, вверху, ввечеру, вдох-  
новенный, величавый, вести, вещий, веять, видно, воз-  
вратиться, вознести, вопрос, ворожба, воскреснуть, вос-  
ход, впервые, враг, встречаться, второй, вышний, гиб-  
нуть, гнев, гордый, горящий, грозовой, громовой, далё-  
ко, дети, детский, длинный, дорогой, дрогнуть, дрожа-  
щий, дуновение, жадно, желтый, загореться, зажечься,  
зал (*и* зала) зарево, зная, золотистый, изгиб, издали,  
истомленный, кипеть, красавица, красивый, кумир, ку-  
пол, куст, летний, ложиться, льдина, любоваться, люд-



1	2	3
---	---	---

ской, маска, мгновенный, медленный, между, мелькать, мертвенный, мерцанье, мерцать, мир (*покой*), навек, надо, начало, неверный, невозможный, неземной, неизведанный, неужели, носить, обитель, облик, обмануть, одетый, озеро, отдохнуть, откуда, отчего, Офелия, падать, печально, письма, платок, победный, познание, поклоненье, поколение, после, поток, почувать, предел, пролиться, рад, развеять, раздаваться, расти, расцвести, ресницы, рожденный, самый, святыня, сердечный, скрывать, слуга, согретый, сокровенный, спасенье, спешить, спуститься, старина, старинный, стекло, страшно, стучать, суждено, сырой, течь (*глагол*), томление, тоскуя, тревожить, ужас, упоенье, упорный, ураган, факел, фонарь, хохотать, царь, цель, часть, чело, шумный, юность, язык

124. Арлекин, безответный, беспокойный, бессонный, бесстрастный, бить, ближе, близ, близиться, блуждать, бремя, будущий, вдалеке, вдыхать, вежды, вереница, владеть, властный, вниз, вспыхнуть, встарь, всякий, вход, выть, глагол, городской, граница, грех, гром, губы, девица, дивный, догорать, душевный, желать, жечь, залазть, забыться, заняться, заплакать, зверь, здание, зеница, злак, зловещий, золото, идеал, избыток, испытанный, каменный, катиться, келья, клик, корабль, короткий, крылатый, лето, лилия, лучик, любя, мертвец, место, молния, молодость, мольба, мощный, нашептать, Нева, невозможно, нега, нежно, неизбежный, обманутый, обнимать, образа, объять, озарить, отвечать, отвориться, отдых, откровение, паденье, печатать, пламенеть, плачущий, площадь, покорный, полететь, ползти, постигнуть (*и* постичь), потом, потревожить, праздник, приближенье, привыкнуть, принести, присниться, приходить, путник, пышный, различить, разрушить, расстаться, рваться, ручей, рыцарь, сверкать, свершиться, серебряный, сжимать, скорбный, скрипка, скрытый, слать, смолкнуть, снеговой, содроганье, солнечный, сохранить, спасти, старик, стеречь, стол, суеверный, сфера, таять, телега, теплый, три, тусклый, угасший, утомленный, утраченный, хотеться, царить, шуметь, ярче

6

125. аллея, алтарь, безжизненный, безмерный, безначальный, безрадостный, безумно, белеть, белеющий, беспокойно, бесцельно, благовонный, благодать, блеклый, болото, больно, борьба, бушевать, быстрый, вблизи, вдаль, веленье, вещать, взывать, видный, возврат, волосы, волшебный, ворожить, восток, вскрыть, вслед, всплыть, выше, гимн, гладить, готовить, грустно, грусть, дальний, данный, двуликий, дед, дорожный, дочь, дремота, душить, ехать, жалеть, жених, женщина, жизненный, жрец, загораться, зажигать, замирать, звенящий, звонко, знойный, зовущий, зреть (*видеть*), зубчатый, измечнить, изнемогать, карниз, ключ (*источник*), колыхать, кольцо, краткий, кружиться, ладья, лампадка, ланиты, лебединый, лебедь, лелея, ликовать, лить, ложный, лю-

5

1	2	3
---	---	---

бовный, мало, межа, мелькнувший, мера, мерный, миновать, многий, могильный, мудрец, музыка, наблюдать, навсегда, направлять, нарушить, начинать, невинный, невинято, недвижимый, недолго, непробудный, нетленный, ниц, ничтожный, носиться, обломок, обрести, общение, ограда, орел, отвлека, отдаление, отдаться, отрава, отходить, парить, пасмурный, передать, перо, пламенеющий, племя, плод, плоть, повесть, поднимать, позволить, познать, покидать, покров, покрывало, покрытый, покрыть, полно, полночный, помысел, послать, потеря, потухнуть, пошлый, правда, предчувствие, прекрасно, прелестный, привет, прильнуть, пробудить, прозвучать, пролетать, пронести, пророк, профиль, проходжий, прошлое (*сущ.*), пыл, пылать, пылающий, разбить, разгадка, разгораться, разойтись, разум, растаять, расцвет, робкий, рождение, роптать, русалка, ручка (*рука*), седина, селенье, семя, серафим, серебро, сестра, сидеть, скит, скитанье, склониться, скорбь, слететь, служить, слышаться, слышно, смертный (*сущ.*), смеяться, сомкнутый, сонм, сплетаться, срок, старец, старость, стебель, столица, стопа, страж, схоронить, тайть, танец, твердь, творенье, темница, теряться, тление, томимый, тревожно, трепет, трижды, труба, трудный, убить, угадать, удар, улыбаться, усиле, уследить, услышать, успеть, ухо, хор, царственный, цепь, через, чернеть, чувство, эфир, юг, юдоль, ясно

126. алеть, ароматный, багровый, безжалостный, безмолвие, безотрадный, безумье, безысходный, белизна, бесконечность, бесплодный, бессильный, бесстрашный, бесшумный, благодатный, благой, благоуханный, благоуханье, бледнеть, бледнеющий, блеснуть, брань, брег, брести, брошенный, важный, ввысь, величье, венок, вернуть, веселиться, ветерок, ветхий, вид, видать, вить, владыка, внемля, внятный, возможно, война, волноваться, волокно, вон, воспрянуть, восстать, восходить, впотмах, всюду, гадалка, гибель, глупый, глянуть, головка, голубиный, горизонт, горький, господин, господь, греметь, гробовой, гряда, грустить, гряда, далече, движение, двойник, девичий, докучливый, долу, дымка, единственный, жалобный, жать, женственный, жилище, журчанье, забота, забывать, задувать, закатный, закрывать, залитый, залог, замирая, запеть, зеркало, змея, знавший, зримый, зыбкий, ива, изголовье, измерить, изнуренный, инок, испугаться, источник, исчезающий, исчерпать, камин, качать, кивать, класть, клятва, Коломба, колыхаться, кончить, копыта, косматый, краска, красться, крест, лампада, легенда, легко, лелеять, Лель, летучий, листва, лоно, лучше, малый, медный, мелькнуть, месть, минувший, минутный, мирской, молчаливо, морской, мощь, мрачный, мудрый, муза, мученье, мчаться, награда, накануне, напомнить, народный, наутро, находить, небо, невидимый, невольный, неволя, недвижно, нежность, незнакомый, незыблемый, неизреченный, некий, непогода, неподвижно, неподвижный, непомерный, не-

проглядный, несказанный, несчастный, низкий, низко, ну, нынче, нянюшка, овраг, озарять, оставив, остров, остыть, отворить, отголосок, отдыхать, отзвук, открываться, отлетать, отражаться, отраженный, отходящий, очарованный, пахнуть, пена, передрабсвенный, песчаный, плакучий, плен, плескаться, поблекнуть, поведать, поверженный, повитый, повсюду, погруженный, подвиг, подвластный, подземный, подобный, покинутый, полниться, положить, полюбить, посещать, посох, поступаться, потечь, похороны, поэма, преддверье, презирать, приветный, привычный, признание, проклинать, пролететь, просиять, простирать, прощаться, прут, пурпур, пчела, равнодушный, разбитый, разбудить, разговор, раздумье, рампа, раскрыться, рассказать, расступаться, родиться, рождать, рок, росистый, руль, рядом, сбыться, свежий, сверканье, свершать, свет (*вселенная*), село, сердитый, серебриться, синеть, Сириус, склонять, скрипнуть, скудный, слить, слышать, слышный, смеющийся, смутить, сожаленье, сожалеть, создание, сомкнуть, сомкнуться, сорвать, союз, спокойно, спотыкаться, спросить, стража, строй, стройный, струиться, сужденный, сумасшедший, таинство, твердить, теплиться, терзать, терзаться, тирс, ткань, точно, тронуть, тропинка, трудно, убор, увy, угаснуть, углубиться, укрыть, укрыться, улететь, упоенный, условный, усыпленный, утрата, хаос, хвала, холодно, хорошо, хула, царство, царствовать, целый, чаша, чаша, челн, челнок, человеческий, числить, шататься, шопот, эллин, юноша, яд, яснее (*и -ей*)

127.

аккорд, Афина, балкон, бегущий, безбрежность, безвластный, бездорожье, бездушный, незаконный, безликий, безнадежно, безобразный, безумец, беспощадный, блестящий, бойница, болезнь, болеть, боярин, брачный, броситься, буйный, бурно, бывать, быть, быстро, вдоль, ведать, ведь, вековой, велеть, Вельзе, верно, верность, весело, весло, вестница, ветка, вечереть, взволнованный, взлететь, взмах, виться, влага властно, вмиг, внимание, воздвигать, воздвигнуть, воздушный, возникать, восковой, воскресить, восходящий, врата, всадник, вселенский, вскоре, вскрикнуть, вспомниться, встречая, вступить, вторить, выносить, выслать, выходить, глашатай, глупец, глухо, глушь, гневный, гнесть, говор, голубоватый, голубь, горестный, горнило, горько, господний, грешный, грозить, грозный, громада, двигаться, двор, делать, денница, деревня, дерзкий, дерзостный, дойти, донестись, достигнуть, достойный, дремлющий, дрожь, дружба, дуга, духовный, дыша, жадный, жгучий, жемчуг, жребий, забелеть, завиться, замороженный, заглядеться, задуматься, зажженный, заколдованный, закрыв, заменить, занавесить, занесенный, запомнить, затихнуть, затмить, звено, здоровый, зенит, зерно, злато, знание, зная, золотить, зыбь, Иванов (*день*), изменник, изображение, иногда, искусство, иступление, истерзанный, исход, исчезать, кадило, кара, кинуть, кладбище, клевер, клониться,

3

клонясь, клубиться, ключ, князь, коварный, колокол, колокольный, колос, колючий, комната, корона, крикнуть, кров, кроткий, крутой, крыша, кубок, кузнецик, курение, куриться, лампа, лгать, легче, лепесток, лёт, линия, лира, лодка, ложе, лошадь, лукавый, лучистый, любовник, май, майский, мак, мама, мамочка, маяк, мгlistый, медлительно, мигать, мирный, мирозданье, мировой, младенческий, молва, молитвенный, монастырь, морщинистый, мост, муж, мученик, мучительно, мягкий, набежать, навеки, наверное (*нареч.*), наверное (*вводн. сл.*), наверху, настигнуть, настоящее (*сущ.*), небылица, невозмутимый, недавний, недостойный, неожиданный, незаметно, неизменный, ненужный, необъятый, неотступный, непостижный, несвободный, несуществующий, нетронутый, неутешно, нигде, нисходить, нищий (*сущ.*), нищий (*прил.*), нужно, нужный, обманчивый, обновленный, обратиться, обращенный, обреченный, оглянуться, огненный, одеть, одичалый, однажды, окровавленный, окружающий, окрыленный, окрылить, окутанный, опустить, Осанна, осенить, осеребренный, остальной, остывший, Отец, открыв, открывать, отравить, отрок, отрывок, отступать, отчизна, очертанье, очнуться, паж, пажить, палящий, пение, передзакатный, перемена, пестрый, писать, плача, плащ, пленительный, побежать, погасить, погибать, погибнуть, погибший, подать, подниматься, подстеречь, позади, показать, покинув, поклонник, покоить, пол, полуночный, полюбоваться, померкнуть, понестись, пораженный, посетить, посланье, поставить, потаенный, потемнеть, потерять, потонуть, поутру, почудиться, править, праздновать, преданный, предать, предаться, предвести, предстать, предчувствовать, презреть, преображение, приблизиться, приветствовать, придел, призвать, призрачный, прикованный, прилететь, прихотливо, прихоть, пришлец, приют, приять, пробудиться, пробуждение, провести, провидеть, проклятье, пронестись, проникать, пропеть, пророческий, простереть, просыпаться, протяжный, прочесть, прятать, пустить, пытаться, пять, равнодушно, радостно, разверзнуться, разгадать, различать, разрываться, райский, рано, раскат, распаленный, расцветать, решетка, реять, робко, рождаться, рожь, рукоплескать, румянец, румяный, рыдание, сбросить, светиться, свободно, свысока, связать, святость, священик, сгорать, сгорающий, сей, сейчас, сень, серебряный, сеть, синеватый, скакать, сквозящий, складка, скрываться, следя, сливаясь, служенье, смелый, смена, сменить, смениться, сменять, сместь, смиренный, смирить, смолкать, смущать, снести, снизить, сноп, собор, создать, сосна, состраданье, сосчитать, сочтенный, спина, сплестись, спутник, сраженный, ставить, стадо, сталь, старуха, ствол, стенание, степь, стихать, страшиться, стрела, стучаться, стыд, суд, судья, суетный, сухой, сущее (*сущ.*), схватить, считать, также, тащиться, тающий, темнеющий, тенистый, тепло, терзания, терн, те-

ченье, томно, тонуть, торжественный, тоскливо, трель, трепетно, трон, тут, тучка, тягостный, убегать, увянуть, удушливый, узкий, узнавать, узорный, узреть, укор, украдкой, улетать, улыбаясь, уметь, умолкнуть, умчать, уныло, унять, упавший, уплыть, урочный, успокоенье, успокоиться, уходя, участие, хлеб, ход, хоронить, храпеть, цветистый, цветущий, целомудренный, чайка, черед, чета, чудиться, чуткий, чутко, чуя, чуяться, шар, шатаясь, шевелиться, шелест, шутя, эхо, язва, якорь, ярко

128. актер, алеющий, алмаз, амвон, Ахилл, багрянец, багряница, безбожно, безверье, безгласный, беззакатный, безмирный, безмолвно, безмолвствовать, безнадежность, безоблачный, безумство, безумствовать, белоснежный, береговой, беспечальный, бесплодно, бессильно, бессмысленно, бессонница, беспцельный, несчастный, бесчисленный, благовестный, благодарность, благословенный, благодать, блаженствовать, бледнолицый, близость, блуждание, блуждающий, блюсти, богатство, богородица, боец, болезненный, болотный, болт, большой, бор, боярышня, бровь, бугор, будущее (*сущ.*), будя, букет, буревестник, бушующий, бывалый, быстротечный, вакханка, вал, вампир, василек, вверх, вдохновить, ведая, везти, вековечный, венчать, вериться, вершитель, веря, вестник, весь (*сущ.*), ветренный, ветрило, вздрагивать, вздрогнуть, вздывать, вздыхающий, взирать, взлелеять, взмахнуть, взыграть, взять, видеться, визг, визжать, вино, вишневый, виясь, вкусив, вкусивши, вкушать, владычица, властитель, влачить, влекомый, влечься, вне, внезапный, внимать, внимая, внушать, вождение, возблестать, возвратить, возвращаться, возвращение, воззвание, возносить, возноситься, возрождение, воин, волнуясь, вольный, воображение, вопиять, восемь, воскресать, воскресенье, воскрешать, вослед, вспомнить, воспризнать, восхищение, вражда, враждебный, вседневный, всечасно, всколыхнуть, всколыхнуться, всплывать, вспыхнувший, встревожить, встрепетаться, выбегать, вынести, вырастать, выпранный, выступать, высший, вышка, вянуть, гаданье, гибкий, глава, глас, глубинность, глумиться, глянecь, голый, гомон, горбун, гордость, госпожа, готовиться, град (*город*), гранит, грезить, грозный, громко, громче, грубый, грядущее (*сущ.*), гудеть, Гундинг, гуще, давить, даже, дале, Дама, дарить, даровать, двинуться, двоиться, девственница, Дельвиг, дерзновенье, десница, дивно, дико, дитяtko, длань, длиться, добыча, доверчиво, догорающий, догорая, дожидаться, дождливый, дожидаться, долгожданный, дольный, доля, доноситься, доска, доспехи, достаться, доступный, дотла, древность, дремотный, дрожанье, дряхлеть, дуб, духовно, душистый, дымный, естество, жалко, жарко, жатва, железный, железо, жернов, жертва, жертвенник, жестокий, жилье, житейский, жница, жрица, журавль, жутко, забраться, забрежжить, забыв, завеса, завтрашний,

2

загадать, заглушать, задремать, задумчивость, задуть, задышаться, зазвучать, заключенный, заклятье, закричать, закрыть, залив, замечать, заметный, замкнуться, заморский, замыкать, замысел, занавеска, заодно, запад, запевать, запертый, заранее, зардеться, засверкать, засветить, заслышав, заслышать, засмеяться, заставка, застать, засыпая, затеплиться, затерянный, затихать, затихнувший, заточенье, завтра, завтрашня, зачихнуть, звучный, здравствуй, зеленеть, зелень, зеркальный, Зигелинда, Зигмунд, златой, златокудрий, злоба, злобно, злобный, зловеще, злодей, знаменье, знающий, значенье, золотиться, золотокудрий, зренье, зубец, иго, играя, избегнуть, изгнание, из-за, изменчивый, измеренный, измерять, измучить, изнеженный, изнывая, из-под, израненный, изредка, изумрудный, искриться, искушение, испуганный, истина, истление, исторгнуть, исцеленье, исчезнувший, Иуда, кадильный, каменеть, кануть, капорс, карта, качаясь, каяться, клен, кликать, клич, клонить, клочок, клясться, колдовать, колдунья, колебать, колокольня, колосс, колыбель, колыхнуться, конский, кончаться, кончиться, кормило, королева, коса (песчаная), коснеть, красноватый, красный (красивый), крестить, крестясь, кривляться, кричащий, кровать, кротость, круглый, крутя, кулек, кулиса, купаться, Купина, лампадный, ласкающий, ледяной, лениво, лента, лепта, лживый, Лидо, ликуя, листок, лишенный, лоб, лобзание, лоя, ложно, лоскут, лучезарность, любовница, любовно, любопытный, любопытство, людный, мальчик, манящий, Мария, мелодия, менять, мерещиться, мерить, меркнуть, мерцающий, мех, мешать, миндаль, младенец, мнимый, можно, мокрый, мороз, мучиться, мчать, Мэри, наверх, навеять, нагадать, надзвездный, наделить, надменный, наедине, наезд, назавтра, название, назвать, наклониться, наконец, напевать, направить, нарастающий, нарушать, нарцисс, насладиться, наслаждение, настоящий, наступать, наудачу, научить, начать, начертанный, начертать, небосклон, неведомо, невозможность, негде, недаром, недвижимый, недостижимый, недоступный, недужный, нежить, незабытый, незапятнанный, незнание, некошеный, нелюдям, немеркнувший, неметь, необычайный, неожиданно, непогодный, непонятно, неправда, непростанный, несбыточный, неслыханный, несметный, несравненный, пестройно, несущий, неуволимый, неумолимый, несчастный, нещадно, ниже, Нил, нимфа, новоселье, нож, ножка, нырять, обвить, обернуться, обет, обетованный, облачиться, облеченный, облитый, обнаженный, обнажиться, обновление, обнявший, обняться, обожать, оборваться, обрученный, обряд, оваянный, овеять, оглушенный, огнистый, огонь, одинаковый, одиночество, оживить, ожить, озаряя, оковы, край, окрасить, окрестный, окружить, оледенеть, олива, оный, опаленный, опомниться, опрокинуться, опускаться, опуститься, опьяненный, освещенный, освобожденный, ос-

1	2	3
---	---	---

лепительный, ослепить, ослепленный, ослепнуть, оставлять, остаток, осторожно, острый, отбросить, отвaga, ответный, отдаваться, отзвучать, отличить, отозваться, отпереть, отпылавший, отравлять, отрада, отратно, отречься, отсюда, оттуда, отуманить, отчаянье, отшатнуться, отшедшие (*сущ.*), отыскать, очарование, очень, ощутить, палить, памятный, пар, паренье, парк, паук, паяц, пелена, пенье, пепел, пережить, перелетный, перелив, перенести, перепутье, перо, письмо, питаться, пламеня, плененье, пленить, плеск, плескать, пlying, пляска, победить, побелеть, повергнуть, поверять, повесить, повеять, поворот, погибель, погружаясь, погрузиться, подкрасться, подножье, подождать, подыять, пожалеть, пожелтевший, позабытый, позабыть, позолота, показаться, поклон, поклониться, поклоняться, покоиться, покраснеть, покрывать, полдень, полет, полог, полоса, полудень, полусонный, полусумрак, полутьма, помеха, помиловать, помниться, помочь, поневоле, понемногу, порхать, послушный, послышать, послышаться, посмотреть, постылый, посылка, потомок, потухший, похвала, похитить, почуяв, поэзия, правый, праздничный, пребывать, превыше, преданье, представиться, презрение, прелесть, прерваться, преступный, прибежать, привести, приветливо, приветно, привлечь, придвигаться, придвинуться, прижать, признак, признать, призывный, прикосновение, прилетать, примиренье, примчаться, припасть, прислушаться, притворство, приютиться, пробегать, пробежать, пробиваться, пробить, пробудив, провидеться, провожать, прогнать, продлить, прозвенеть, прозрение, прокатиться, проливать, пролить, промелькнуть, промечтаться, просвет, просторный, протекать, протянуть, прохлада, впрохладный, процвести, прочный, прошедшее (*сущ.*), прядь, прятаться, прятки, птичий, пустота, пьянеть, ради, разбиться, разврат, раздавленный, раздаться, разделить, разжигать, разлив, разлитый, разлить, разлучаясь, разлучиться, разлюбя, разнести, разноситься, разноцветный, разрушаться, рай, раненый, раскаленный, распахнуть, распахнуться, расплавить, расплываться, распростертый, распушенный, распяты, рассвети, рассветный, рассказ, рассыпать, растерзанный, растить, растоптать, растрavлять, ратный, рать, рвать, реветь, ревность, редко, ржавый, родник, родственник, розоватый, розовый (*куст*), рокот, ронять, ропот, роскошный, рубеж, ручка, сбежать, свежесть, сверкающий, сверкнуть, сверху, свершенный, свершив, свет (*от «светский»*), Светлана, светоч, связь, сгоранье, сгорая, сгореть, сдержать, седеющий, семь, сени, сердито, серп (*луны*), сесть, сеча, сеять, сжать, сжаться, сжечь, сжиматься, символ, сирень, Сирин, сирий, сказанный, скатерть, скатиться, скиталец, склоненный, склонив, склоняться, склоняясь, сковать, скользить, скользкий, скорее (*и скорей*), скорый, скрежет, скрежетать, скрещивать, скрип, скрывая, скука, славосло-

1	2	3
---	---	---

вить, славя, сладостно, сладострастье, сладость, следящий, сложить, сложиться, смежиться, смело, смешаться, смешно, смиряясь, смрад, смутиться, смыкать, смыкая, смятенный, снежинка, собрать, совершить, совесть, согласье, согнуть, согреть, соединить, созвездье, сознание, сойтись, солгать, сонь, сорванный, соседка, соседний, сохраниться, сохранять, сочетание, спасибо, спасительный, спаться, сплоченный, спор, спрятаться, спускаться, средний, срывать, стараться, статный, статуя, стихотворение, стлаться, столп, стонать, сторожить, страдалец, страждать, странность, странствовать, страстней (и -ее), стремнина, стремящий, струйный, ступить, стынть, сугроб, сумрачно, сцена, считая, сыпаться, тайник, таковой, тая, твердыня, твердя, телесный, темнеть, теплить, терновник, терять, тетрадь, тихонько, тихость, тлен, тленный, ток, толпиться, толстый, томительный, томить, томный, топот, торжественно, торжествовать, торжествуя, тоскованье, тратить, трепетный, трепеща, треск, третий, трехвенечный, тризна, трогать, тростник, труп, туманить, туманиться, туманно, тюрьма, тяготеть, тяжелесть, тянуть, тянуться, убеленный, убелить, убитый, увести, увлечь, угасать, угнетенье, уголь, угрюмо, ударить, удел, узнавая, узник, узор, узрев, указанье, украсить, украшать, укрывать, укрытый, улетевший, уличный, умиление, умирающий, унести, уносить, унылый, упав, упиваться, упованье, управлять, упрек, уронить, услада, условленный, уснувший, утес, утешенье, утлый, утолить, утомиться, утраченный, утратить, уходящий, учитель, ушедший, фея, философский, флаг, хватать, хижина, хилый, хлад, хладеть, хмурый, холодеющий, хороший, хранитель, хрустальный, хуленье, цвет (краска), цыганка, чад, чадо, чарующий, чары, часы, чаще, чайть, чертить, честь, четвертый, читать, чреда, чугуи, чудесно, шатер, шаткий, шевельнуться, шептанье, шепот, шелк, ширма, широко, штора, шутка, щедрый, щель, экстаз, Эллада, эллинский, Эрос, южный, явственно, явь, ядовитый, яркочерный, ясность, Ante lucem,

129. адский, азалия, азарт, алевший, алея, Алконост, аллегория, альков, аметист, аминь, Амур, аналой, ангельский, английский, Андромаха, артистка, архангел, Астарта, азростат, багрянить, багряный, базар, бал, балаганчик, балка, баллюстрада, бант, баррикада, бархатный, бденье, бегать, беглый, бедность, бедняк, бежав, безароматный, безбожно-дикий, безбурно, безбурный, безводный, безволие, безвольный, безгласно, безгневно, безгневный, безгранный, безгрешный, бездействие, бездонно, бездумный, бездыханность, бездыханный, безжеланно-туманный, безжеланный, безжизненно, беззаботный, беззвездный, беззвучно, безлиственный, безлунный, безлюдье, безмерно, безмерность, безмолвствуя, безмятежно, безмятежно-ясный, безмятежье, безоблачно, безотрадно, безотчетно, безотчетный, безразличье, безрассудно, безумно-молодой, без-







1	2	3
---	---	---

запах, запевающий, запевая, запекийшийся, запечься, заплаканный, заплескаться, заплести, заплесать, заповеданный, заповедный, заповедь, запоздать, заполониться, запомниться, запретный, заприметиться, запрокинуть, запрыгать, запутанный, запылавший, запыленный, заразить, зардеть, заревой, зареть, заржаветь, заржавленный, заржать, зарываться, зарыть, засветиться, засиять, заслонять, заслыша, засмеявшись, заснуть, засохший, заставить, застигнутый, заструиться, застучаться, застывши, застывший, застынуть, застыть, засыпав, затаив, затаивши, затаить, затаиться, затая, затемненный, затерявшись, затеряться, затихший, затишье, зятянутый, зятянуть, заунывный, захлебнуться, захлопнуть, захотеться, зацветающий, зачитанный, зашататься, зашевелиться, защита, звезда-предвестница, звездочет, звездочка, звездящийся, звёрок, звонок, звуча, звучно, (ни)зги, здравый, зеленевший, зеленеющий, злость, зодчий, зола, зорко, зорька, зрак, зрелый, зуб, игла, играющий, идеальный, идущий, иждивенье, избавиться, избегать, избежать, избитый, избранник, избранный, избрать, избыть, изведанный, изведать, известный, извещать, извив, извиваться, извиваясь, извлечь, издыханье, излить, излиться, излучина, изменение, измененный, измениться, изменяться, изменяя, измеримо, измериться, изнемогая, изнеможенный, изобличающий, изобразить, изранить, изрытый, изумление, изящный, иллюзия, император, иначе, иней, иноверец, Иоанн, исканье, Искарот, исконный, искренность, искупление, искушать, искушенный, испасканный, исповедать, исповедь, исполнение, исполнить, исполнять, испуская, испытание, испытать, испытую, испытывать, иссохнуть, иссушить, иссякнуть, истекающий, истинность, истинный, истлеть, истомиться, истомный, истощенный, истратить, истраченный, истребить, исхудалый, исчисленный, ища, ищущий, июль, июльский, кадилъница, кадить, казнь, капать, капля, карабкаясь, караван, карать, каркать, касаясь, качая, качель, качнуться, кафтан, кедр, кинуться, кипящий, кирка, кланаясь, клёкот, клинок, клюка, клясть, ковать, ковер, ковыль, ковыляя, коготь, кожа, колдунья-птица, колеблемый, колесница, колечко, колонна, колотить, колющий, Коля, ком, комета, комнатка, конёк, кончать, кончина, Коран, корень, корма, кормчий, король, короче, коса, косить, косогор, костлявый, кость, кошмар, кощунственный, крадущийся, красавица-царица, краснеть, Красное (*море*), кратер, кратковременный, краше, кремнистый, крепкий, крепко, кресло, кривой, крикливый, крича, кровавить, крохотный, круговорот, кружащийся, кружение, кружный, крупный, крутиться, крутятся, круча, кручина, крушиться, кувшин, кудрявый, куль, куча, кушать, лавка, лавровый, лада, лазоревый, лань, лапа, ласкатель, ласкать, ласкаясь, латы, легион, легкокрылый, легкоперстный, леденеющий, леденить, лёжа, лелеющий, ленивый, лесистый, лесть, ле-

тать, летя, лживо, Ливанский, Лигия, ликованье, ликующий, липа, лирический, лирный, лихорадочно, лицемерить, лицемерный, личина, ложась, ложбина, ломать, лопнувший, лохмотья, луговой, лукавить, лунь, льдистый, льстивый, любезно, любивший, любясь, люк, маг, мадонна, маленький, мамин, маня, маскарад, материнский, мать, матовый, мгновенно, Медведица (*Большая*), медленнее, медлительный, медовый, мельканье, мелькающий, меньше, меняться, меняя, меркнувший, мерно-тихий, мертвенность, мерцавший, метанье, метелица, метель, метеор, мечтавший, мечтатель, мёд, мигнувший, мигнуть, милосердный, милость, мимолетно, миноваться, минуть, минуя, мириться, мирно, миро, мировоззрение, мистический, младость, мнить, многовековый, многовластный, многоводный, многолюдный, многообразье, многотрудный, многотонный, многоцветный, можить, мозг, Моисеев (*куст*), молитвенно-бесстрастный, молить, молоть, молясь, молящийся, монах, морщина, мотив, мох, мочь (*суц.*), мощно, мрачить, мрачно, мстить, мудро, мудро-блаженный, мудро-любивый, мужчина, мутно, мутно-голубой, мутный, мучать, мучительный, мучить, мысленно, мыслящий, мыть, мягко, мятеж, мятежно, мятель, мятущийся, набат, набег, набросок, навалить, навевать, навес, навечерье, навзрыд, нависнуть, нависший, нагнать, нагонять, нагорный, наградить, нагромоздить, нагруженный, надвигающийся, надежный, наделенный, надеть, надеяться, надзвездный, надменность, надорваться, надутый, надыхаться, накинуть, накрыть, налетать, налетевший, налететь, наложенный, наморщенный, наносить, нападая, наперед, наперсник, напоенный, напоить, наполненный, наполнив, наполнявший, наполнять, напоминанье, напомнив, напролет, напрягать, напряжение, напряженный, напрячься, напустивший, народившийся, народиться, нарождаться, наружу, нарушив, нарядный, насадить, насколько, наскучить, наслаждаться, насмешливо, насмешливый, настечь, настойчиво, настроить, наступающий, наступить, натешить, натиск, наточив, натянутый, наученный, научиться, нахмуривший, нахмуриться, начаться, начертаться, начинаться, нашептаться, небольшой, небрида, небытие, невадалеке, невежда, несвенчаный, неверность, вероятный, невзгоды, невидимка, невинно, невинность, невозвратный, невозмущенный, невольничий, невольно, неврединый, негалантный, негодование, негодовать, негодующий, негодую, недалеко, недалекий, неделя, недоверье, недовольный, недолгий, недопетый, недосказанный, недостаток, недосыгаемый, недремлющий, нежно-белый, нежно-серый, нежно-синий, незабвенный, незаметный, незамкнутый, незарытый, незнаемый, незнакомец, неизгладимый, неизменно, неизмеримость, неизъяснимый, неиссякающий, неистово, неистовый, неисходный, неисцелимый, нейти, некогда, неколебимый, некрасиво, нелегкий, нелживый, нельзя, нелю-

1	2	3
---	---	---

димый, немало, немеющий, немея, немного, немолчно, немощный, ненавидеть, ненарушимый, ненастный, ненасытно-жадный, необозримый, необузданный, необычайно. необычный, необъяснимый, неозаренный, неомраченный, неотвратно, неотвратимый, неотвязно, неотвязный, неотразимый, непомерность, непорочно, непорочность, непорочный, непостижимый, непостижно, непреложно, непрерывный, непреходящий, непривычный, неприметно, неприступно, непробудно, нерадостный, неразгаданный, нераздельный, неразличимый, неразлученный, неразлучно, неразлучный, неразмыкаемый, нераскрытый, нерассказанный, неровный, несвязанный, неслышный, несмутимый, несмыкание, несогласный, несомненный, несравненно, нестерпимо, нестерпимый, несущийся, несхожий, несчастливый, несчастье, несъедимый, неугаданный, неугасший, неугомонный, неукротимо, неусловленный, неумирающий, неустанно, неустающий, неутолимый, неутомимый, нечет, нечисленный, нечто, неясно, низать, низверженный, никнуть, никнуть, ничком, ниша, новорожденный (*сущ.*), ноженька, нося, ночлег, ночник, ночью, ноябрь, нужда, обаятельный, обгорелый, обдавать, обед, обедня, обезопасить, обелиск, обернувшись, обесцветить, обетование, обещанье, обида, обидеть, обидно, обилие, обильный, обласкать, область, облегчаться, облегчение, облегченный, облетев, облечься, обливаться, обличье, обманный, обмануться, обнажив, обновить, обновиться, обожанье, образок, обрамлять, обратить, обречь, обручальный, обрушить, обрывок, обстать, обтереть, обуять, обширный, обычный, объемлемый, объемлющий, объема, овалы, овальный, овитый, овладев, огласить, оглушающий, оглушить, огромный, одевая, одеться, однотонно, одолев, одолеть, ожесточенный, озариться, озерный, озлобленье, оказаться, оковавший, околдованный, оконный, оконце, окончить, окруженный, окунуться, окутать, окутывать, оловянный, ольховый, омега, омертвелый, омраченный, омрачить, онеметь, опалить, опечаленный, описывать, оплакать, опомнившись, опочивший, опочить, опоясать, опоясаться, оправданье, оправдать, определенный, определиться, опрокинувшись, опускающийся, опустевший, опустелый, опьянение, орлиный, Орфей, освежать, освежающий, освещая, освободить, освятить, освященный, осилить, осиротеть, осияние, осиянный, осквернив, осколок, оскудевший, осмеивать, осмеянный, основа, осока, оставаться, оставленный, оставляющий, останавливать, останки, остановить, остановиться, останавливаясь, остервенелый, остерегающийся, осторожный, остывающий, осудить, осужденный, осушить, осыпать, осыпаться, отвергать, отвергнуть, ответствовать, отворять, отворяться, отвыкший, отгонять, отгореть, отделившись, отдохновенный, отдохновительный, отзываться, откинув, отклик, откликнуться, откос, открывая, открывший, отлетающий, отлетая, отметить, отныне, отняв, отодвинуть, отодвинуться, отойдя, оторванный, оторвать-

1	2	3
---	---	---

ся, отпасть, отпереться, отплатить, отпраздновать, отпылать, отрадный, отражать, отразить, отразиться, отрезок, отречение, отринуть, отрицание, отроковица, ороческий, отряхнуть, отстрадать, отступая, отступить, отталкивать, оттого, отточенный, отходя, отчаянный, отшельница, отыдти, охватить, охранять, оценить, оцепеневший, оцепенение, очаг, очаровывать, очерк, очищение, ошибиться, павилика, падший, палац, палец, палимый, паникадило, панихида, панцырь, паперть, пара, Париж, парча, парчевый, паря, пастух, пастуший, паутина, пахучий, пашня, пенистый, пенный, пень, пеплум, первоначальный, перебраться, передвинуться, пережить, перейдя, перекликаться, перекресток, перелететь, переливчатый, переноситься, переполненный, переполнять, перепорхнуть, перервать, перерывая, пересвет, перестрадать, переулок, переход, переходить, перечь, перистый, перл, пернатый, перст, песенка, песенный, песнопение, петля, петух, петься, печалить, пещера, пёстро, питать, питая, пить, Пифия, пламенно, плач, пленник, пленять, плести, плестись, плетущий, плещущий, плёс, плита, пловец, плясать, побег, победивший, победитель, победно, побеждать, побежденный, поблекший, побороться, повергнутой, поверив, повернуть, повести, повлечь, повстречаться, повторенье, повторенный, повторить, повязка, погасающий, поглощать, погодить, погоня, погребальный, погребенный, погрозить, погружать, погружаться, погрузив, подавать, подаривший, подарить, подбежать, подвезти, по-детски, поджигать, поджидая, подкравшись, подлететь, подмости, поднебесный, поднебесье, подняв, поднявшись, подобие, подозренье, подолгу, подремать, подружиться, подсказать, подслушать, подумать, подушка, подходя, подчинить, подъезд, подъезжать, поддыхать, подыматься, подымая, поесть, пожарище, пожимать, познавший, позолоченный, позумент, поиграть (*и* поиграй-ка), поить, пойманный, покарать, покачнуться, покидая, покой, покойник, покончить, покоренный, покориться, покорно, покорно-бедный, покорство, покорствуя, покрыв, покрывая, полдневный, полевой, полегче, ползуший, политься, полнеба, полнить, полнощный, полovina, полоненный, полонить, полоска, полотно, полумрак, полунощный, полуразрушенный, полусон, полутьма, полувывающий, полынья, полюбя, полюс, поманив, помедлить, помешать, помня, помощь, помрачиться, помчаться, помянуть, понести, понимать, поныне, поныть, поп, попиловать, поплакать, поползти, поправ, попутный, поработить, поработиться, поразить, породить, порождающий, порождение, порок, порочный, портрет, порука, посвист, посвящаться, посвящение, посланница, послушать, послушаться, посмеяться, посмотрев, поспешно, поспешный, посреди, поставленный, постель, постелька, постигать, постоянство, постучать, посылка (*философск.*), потайной, потерянный, потопить, потрясенье, потупляться, потухать, потухающий, поту-

шить, потянуться, похитчик, похмелье, походка, похаживать, похоронный, похоть, почернеть, почивать, почитать, пошалить, пошатнуться, пошевелиться, пошептывать, пошлость, поэтический, поющий, появиться, явление, пояс, праздно, перевозмочь, преграждать, предавать, предаваться, предвечерний, предвечный, предвидеть, предзакатный, предложить, предназначенный, предначертанный, предтеча, предутренний, преждевременный, презренный, презрительно, неисполненный, преклоненный, преклониться, преломиться, прельстившись, прельстить, прельщенный, премудрость, премудрый, преодолеть, прервать, прерывистый, пресечься, переходящий, Пречистая, побережье, прибитый, приблизить, прибрежный, приветствуя, привиденье, привидеться, привыкший, приговор, придавать, придаться, приемля, прижав, прижаться, призвавший, призванье, признать, призрачно-прекрасный, призывающий, приказанье, прикликать, приклонить, приклоняться, прикоснувшись, прикрепленный, приласкать, прилив, прильнув, пример, примета, примеченный, примятый, принести, приниженно, приникнуть, приникший, приносящий, принц, принявший, припав, приплыть, приподнять, природный, прислушавшись, пристальный, пристань, пристать, присутствовать, притаившись, притаясь, притворный, притворствовать, притихнуть, притон, причастить, причастный, прическа, причина, причуда, пришелица, приютить, приявший, приятно, пробиваясь, пробродить, пробуждаемый, пробуждаться, пробужденный, пробыть, проведенный, провести, провидец, провидя, проводы, прогалина, проглянуть, прогремевший, продлиться, прожитый, прозвеневший, прозрачно, прозрачность, прозревать, прозревающий, прозреть, проискать, прокрасться, пролетевший, пролившись, пролитый, промахать, промежду, промчаться, промысел, пронзать, пронзающий, пронзительно, пронзительный, пронизать, пронизывая, проникновенный, проникнуть, пропадать, пропасть, пропасть, проплывать, проплясать, проползать, пропустить, прорвать, прорваться, прорезать, пророчески, пророчество, пророчить, просветленный, просветление, просветлеть, просиявший, проскакать, прославлять, простереться, простертый, простираться, проститься, просто, простонать, простра, прося, протекающий, протекший, против, протоптать, протягивать, протягиваться, протягивая, протяжно, протянув, протянутый, протянуться, проходя, прошуметь, прощание, прощание, прядать, прямой, псалом, пугать, пугающий, пурпурный, путеводный, пушинка, пылание, пылкий, пыльный, пытать, пытливость, пытливый, пышно, Пьеро, пьяный, пятнадцать, пятно, раболепно, рабский, рабство, равнинный, равномерный, радовать, радоваться, разбив, разбиивший, разбирая, разбойник, разбредиться, разбросанный, разбушеваться, разверзаться, развести, развертывать, развиться, развлечся, разводить, развратный, развязаться, разгаданный, разгадывать, раз-

гонять, разгоревшийся, разгореться, разгром, раздвинув, раздвинуть, разделяя, раздирать, раздолье, раззолоченный, разлететься, разлиться, различный, разлобив, размах, размерный, разместить, размечтаться, размыть, разное, разность, разный, разом, разомкнуть, разорвать, разорваться, разостлать, разрезать, разрешение, разрывать, ранить, раскаянье, раскинув, раскинуть, раскрывать, раскрытый, распасться, распевать, распевая, расплавленный, расплескав, расплескать, расплеснуться, распростереться, распря, распустить, распылавшийся, распылаться, рассекать, отсекая, рассеянно, рассеять, рассказанный, рассказывать, растилать, расступиться, рассыпать, раствориться, растревать, растравить, расширяться, рдеть, ревниво, ревновать, ревуший, редеть, редкий, резать, резвый, резкий, резче, резьба, рекущий, рельса, ремень, речка, решетка, решить, ровный, рогатый, род, родина, родители, родить, родниться, рождая, рождество, розно, розный, розовеющий, рокотанье, роль, ропщущий, роскошно, российский, рассказы, Рош-Гросс, рубище, рукав, румянить, румяниться, рухнувший, рухнуть, рученька, рыбий, рыдающий, рыть, рябь, рядом, саван, сага, сажая, самолюбивый, самоуверенно, самоцветный, Сампсон, сани, санки, сатана, сберечь, сбиваться, сбить, сближение, сбываться, сбывшийся, свадьба, свежеть, свергать, свершаться, свершение, свершенность, светильник, светлица, светящий, свидетель, свирель, свирепый, свист, свистать, свистнуть, свиться, своеправный, свыше, связанный, связывать, святилище, святки, свято, старая, согнуть, согорбленный, сгоревший, сгущаться, сдаваться, сдерживать, седло, семья, сердиться, серебристо-утомленный, серебрить, сероватый, серп, сеянье, сжалиться, сжатый, сжимающий, сжимая, Сидонский, силиться, синеющий, сиротливо, сиявший, сказанье, сказаться, скалестый, скамья, сквозить, скелет, скептический, склон, склонившись, склонить, скованный, скользнув, скользя, скончание, скончаться, скорбеть, скошенный, крепить, скрещаться, скрижали, скрипеть, скрипящий, скрывающий, скрываясь, скучно, скучный, слабеть, слабо, слабость, славить, слагаться, следом, слепец, слетать, сливаться, слишком, слинянье, словесный, слог, сломать, сломить, сломиться, служба, слушая, слышнее, сманить, смежать, смежить, сменив, сменяя, смертельный, сметая, смешной, смея, смиренномудрие, смиренье, смиритель, смириться, смолистый, смолить, сморщенный, смотревший, смотреться, смочь, смуглый, смущенье, смыкаться, смыть, смытый, смягченный, смятено, смятенно, смятый, смять, несенный, сносить, снять, собака, собирать, собираться, соблазн, соблюдать, собравшийся, собравшись, событие, сова, совершать, совершаться, совершенный, совершенство, совершившийся, совиный, совлечь, согласить, согласно, согласный, содрогаться, содрогнуться, сожженный, создавать, созерцать, сознав,



1	2	3
---	---	---

сознать, созревающий, сойдя, сокрушаться, сокрыть, соловьиный, сонет, сонный, сонно, сопричастный, сопричисленный, соседи, сотворить, сотня, соучастник, сохнуть, соцветие, сочетать, сочувствие, спадать, спальня, спасать, спастись, спасенный, спасть, спеть, сплетать, сплетая, сплетаясь, сплетенье, сплетенный, сплетшийся, спокойствие, спорить, способный, спотыкаясь, спрятать, спустив, спустить, спутница, спящий, сражение, сребристо-черный, сребристый, сребриться, среда, середина, сродный, срываться, ставня, стальной, стан, станица, становиться, стареться, старик-пастух, старческий, стая, стебелек, стекаться, стеклянный, степной, стереть, стереться, стёганный, стираться, стогны, стоить, стокрылый, столб, столкнуть, столовая (*сущ.*), столпиться, столько, сторониться, стоцветный, стоя, стоянье, страдающий, страждущий, странствие, странствуя, страшась, стремя, стремясь, строение, стройно, стройно-белый, строка, струящий, стужа, стукнуть, ступенька, стыдливость, стыдливый, стыдно, стяг, стяжав, суббота, суеверье, суетиться, суетливый, суетность, сук, сума, сурово, существо, существование, сущий, сфинкс, сходиться, схожий, честь, счета, сыпать, сыпучий, сытый, сюда, табор, табун, тайком, тайновиденье, тайнодейственный, танцующий, татарин, тать, таясь, тварь, твердо, твердый, творить, творчество, творящий, театр, темнокудрый, темносиний, тенеты, теплица, терн, терпеть, теряясь, теснина, тесниться, тесно, тесный, тимпан, тирсоносец, тихоокий, тихо-сумрачный, тише, тлетворный, тлеющий, товарищ, толк, (*гл.*) Толстой, томившийся, томясь, тоненький, тончайший, топор, торжествующий, торопиться, точка, точить, траур, траурный, требовать, трезвёй, трезвый, трепать, трепетанье, трепещущий, треснуть, тридцать первый, трость, трубить, трус (*землетрясение*), трести, туманность, туника, тупо, тускло, Тысяча девятьсот второй (*год*), Тысяча девятисотый (*год*), тягостно, тягость, тягчить, тяжеле, тяжелей, убаюканный, убегающий, убив, убийство, убогий, убранство, увенчанный, уверенно, увидавши, увлекательный, увлеченный, уводить, уврачевать, увядший, увялый, угадывать, угасая, угаснувший, угнетенный, уготовать, угрозы, удаленный, удалой, удаль, удалясь, удаляющийся, ударять, удвоить, удвоиться, удивленье, удивляться, удостоить, удрученный, уезжая, ужаленный, ужалить, узда, уздцы, узнавший, узнатьсь, узорчатый, узорь, узы, указанный, указывая, укатиться, уколоться, украсивший, укрепить, укрываться, укутав, улей, улетающий, улетаая, улечься, уловить, уложить, улыбнуться, умашенный, умирая, (*без*)умолку, умо-сердечный, умчавшись, униженный, уничижение, уничтожение, унося, унынье, упадать, уплывающий, упонительно, упонительный, упроченный, упрямо, уронивший, усадить, ускоряя, успение, успокоенный, успокоительный, успокоить, устав (*деепр.*), уставая, (*без*)устали, усталость, уstraшенный, устремиться, устроить, усы-

1	2	3
---	---	---

пить, утанить, утихнуть, утишить, утоля, утоляться, утомясь, утонченность, утопать, участливо, участливый, участник, участница, участно, участь, учить, учиться, ущелье, ущерб, уязвленный, фабрика, фантазия, (А. А.) Фет, фигурка, философ, фисгармония, фонарик, фрак, Франция, французский, халат, херувим, Херувимский, химера,хладеющий, хлестать, хлопнуть, хлынуть, хмурия, холмик, холодеть, холодность, холодно-сурово, хорошеть, хоры, хохот, хранилище, хранимый, Хранительница-Дева, храня, храп, храпя, храпящий, хребет, хрипеть, хрипящий, христианин, христианский, Христов, хрящ, царевич, Царевна-невеста, царский, цветной, цветочек, цветя, целоваться, целомудрие, цена, цепененье, цыгане, цыганочка, чародейный, чахлый, чайные, человек, червяк, червячок, чем-(тем), чернеться, чернец, черноокий, чертя, четкий, чешуя, чисто, чреватый, чрез, чрезмерность, чресла, чугунный, чудно, чудодей, чудодейственный, чужбина, чуждо, чума, шалить, шапка, шевелить, шевелясь, шелестеть, шепнуть, шепча, шепчущий, шея, шип, штрих, шубка, шумящий, шуршанье, шуршать, шут, шут-Арлекин, шутить, шутовской, шуточный, шадить, щедрота, ши, эй, Экклесиаст, электрический, Эреб, эскиз, этиюд, эх, Юнона, юношеский, явить, язык, язычник, язычица, ясновидящий, ясноокий; АГРАФА ДОГМАТА, dolor, poli tangere circulos meos, regina, Religio, servus, София

*Примечание:* безбожный — 2.

# **ОБЩИЕ ПРОБЛЕМЫ СЕМИОТИЧЕСКОГО ОПИСАНИЯ**

## СУБЪЕКТИВНАЯ ПОЗИЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ В СЕМИОТИКЕ

И. И. Ревзин

*Посвящается А. М. Пятигорскому*

Предмет семиотики до сих пор остается расплывчатым, а главное открытым, как впрочем и научный аппарат этой дисциплины. Такое положение характерно для любой достаточно молодой науки, переживающей интенсивный период развития (сначала наука завоевывает себе определенную область, а уже затем обращается к уточнению своих понятий и тех методов, с помощью которых эти понятия применяются в пределах области; при этом границы области могут долго еще быть неопределенными — таким представляется, например, современное положение кибернетики).

Определение семиотики со стороны ее предмета — а именно как науки о знаковых, или знаково-моделирующих системах — определение, оказавшееся весьма плодотворным с эвристической точки зрения, вызывает серьезные сомнения с точки зрения логики и методологии науки, ибо непонятно как отделить знаковую систему от незнаковой при помощи операционной процедуры<sup>1</sup>. В силу определенных глубинных психологических установок, связанных с первичными механизмами мифологизации окружающей действительности, любому воспринимаемому объекту, а тем более совокупности объектов может быть приписан характер знака, т. е. передатчика определенной информации, существенной для человека.

По-видимому, когда говорят о чем-то, например, о правилах этикета, о мифе или обряде как о знаковой системе, то скорее имеют в виду, что данный объект может быть описан примерно теми же средствами, какими современная лингвистика описывает естественный язык.

То, что речь идет не столько о сущности объекта, сколько о способе его описания, лучше всего иллюстрируется тем фактом, что адекватность этих лингвистических методов первичному объекту, т. е. естественному языку или вообще принимается как данность, т. е. не подвергается какому-либо анализу, либо же оценивается весьма оптимистически в этом смысле. Мы еще вернемся к этому весьма существенному вопросу, а здесь остановимся для иллюстрации лишь на одном из основных принципов современной лингвистики, а именно на принципе бинарных оппозиций.

Структурная лингвистика четко проводит логический принцип исключенного третьего и в идеале стремится свести любые противопоставления линг-

---

<sup>1</sup> Эта трудность, по-видимому, уже осознавалась Блаженным Августином, который писал в *De Doctrina christiana* (ed. C. H. Bruder, Lipsae, 1838) о том, что всякое учение относится или к вещам или к знакам, но вещи изучаются посредством знаков, причем одна и та же вещь может выступать перед нами то как вещь в собственном смысле, то как знак.

вистических объектов к бинарным оппозициям: объект либо обладает, либо не обладает указанным свойством. Отсюда стремление к дихотомической классификации на любых уровнях лингвистического описания, начиная с фонологического. С другой стороны, традиционная лингвистика, а также ряд влиятельных современных лингвистов (Болинджер, Мартине, Данеш, Вахек) подчеркивают неопределенность, градуальность лингвистических противопоставлений, наличие для многих явлений «центральной зоны», где принцип дихотомичности действует безотказно, и зоны «промежуточной», где противопоставления «смыты». Представляется, что традиционная точка зрения связана с позитивистским стремлением описывать объект таким, каков он есть на самом деле, а бинаризм появляется в связи со стремлением к концептуализации, к созданию гипотетических схем, которые накладываются на объект. Огромные успехи, достигнутые применением метода бинаризма, по-видимому, подкрепляют тот факт, что данная концептуальная схема соответствует особенностям человеческой психики<sup>2</sup>. Существенно, однако, что большего сказать, по-видимому, нельзя: бинаризм можно связать лишь с определенной глубинной психологической установкой воспринимающего, а не с самим объектом как таковым.

Помнить об этой особенности современной лингвистической методологии нужно именно потому, что семиотика представляет собой — с точки зрения автора данной статьи — лишь распространение методологии современной лингвистики на другие области знания. Строго говоря, предмет семиотики может быть определен только через ее метод (по-видимому аналогичное положение в математике и таком ее распространении как кибернетика). Объективному ходу развития семиотики соответствует следующее индуктивное определение предмета семиотики:

**Базис определения.** Естественный язык является предметом семиотики.

**Индуктивный шаг.** Все, что может быть описано при помощи совокупности современных методов описания некоторого предмета семиотики, является предметом семиотики.

**Заключение.** Других предметов семиотики не существует.

Это определение предполагает, что естественный язык всегда (скажем, и во времена Платона или святого Августина) был предметом семиотики, но после того, как возникли современные (структурные) методы описания предмета семиотики (пока единственного, т. е. естественного языка), появилась возможность возникновения новых предметов семиотики. По-видимому, понятие знаковой, или знаково-моделирующей системы есть понятие вторичное: после того, как исследователь убеждается, что его объект хорошо описывается совокупностью приемов и представлений современной лингвистики, он объявляет его знаковой системой.

Описанное понимание семиотики как определенного подхода к явлениям предполагает наличие определенной семиотической установки исследователя. Поэтому вполне закономерен вопрос о связи этой установки с другими психологическими установками с целью установления конфигурации прагматических устремлений человека, занимающегося в наше время наукой.

Дело в том, что такие прагматические устремления характеризуют в определенные эпохи не одну какую-нибудь науку, а по крайней мере всю область гуманитарного знания.

<sup>2</sup> Р. Якобсон приводит следующие доводы в защиту бинаризма:

1) бинарный код является оптимальным и вряд ли человек пользуется неоптимальным кодом,

2) языком человек овладевает в раннем возрасте и согласно установленным фактам детской психологии ребенок начинает овладевать не названиями объектов, а их противопоставлениями,

3) большинство рассматриваемых в фонологии противопоставлений бинарно и дихотомическая теория лишь обобщает эту точку зрения (R. Jakobson, *Selected Writings*, vol. 1, s' = Gravenhage, 1962, стр. 499—500).

По нашему определению эта прагматика научного исследования также является объектом семиотики, ибо к ней применимы семиотические методы и в первую очередь метод оппозиций.

Первая оппозиция, которую мы рассмотрим, это оппозиция классицистического и романтического подхода к изучаемому объекту.

Чрезвычайно характерно, что в науке и в литературе периоды классицизма и романтизма часто совпадают хронологически. Так, весь XVII и XVIII века, т. е. время господства картезианской поэтики Буало в литературе, в науке о языке характеризуется картезианскими же, предельно логизированными построениями универсальной грамматики. Начало XIX века, т. е. период расцвета романтизма в Европе, совпадает в лингвистике с трудами Гердера, В. Гумбольдта, Боппа, Гримма, Шлейхера и других. Это общеизвестно. Существенно лишь уточнить, что мы понимаем здесь под классицизмом и романтизмом как определенными прагматическими установками, но ни в коем случае не как конкретно-историческими литературными течениями<sup>3</sup>.

Это противопоставление по следующему принципу: автор (ученый или писатель) устанавливает для себя совокупность четких, неукоснительно выполняемых правил — классический подход, или наоборот: стремится к полной свободе от каких-либо правил — романтический подход. Сопутствующими (иногда впрочем и достаточно самостоятельными) признаками являются: а) замкнутость<sup>4</sup> описываемой области и/или формы описания при классическом подходе и открытость области и/или формы при романтическом и б) исключение всякой противоречивости из объекта при классическом подходе и сознательная противоречивость описания — при романтическом. Такое обобщение вполне допустимо при формально лингвистической точке зрения на язык и стиль, ср. противопоставление обоих типов с точки зрения теории информации: «по-видимому, классицизм утверждает необходимость некоторого верхнего предела количества информации (или «неожиданности») в поэзии и не обращает внимания на нижний предел, а романтизм наоборот требует установить такой нижний предел, отделяющий искусство от банальности, но отрицает необходимость какой-либо верхней грани, т. е. каких-либо ограничений на оригинальность и поэтическую вольность»<sup>5</sup>. Любопытно, что столь же общее разделение, хотя и в других терминах, соответствует и самознанию многих поэтов. Так Поль Валери писал: «Классика предполагает <...> сознательную направленность действий, которая приводит «естественную» производительность в соответствие с ясной и разумной концепцией человека и искусства. Но как это видно в области наук, мы не можем сделать произведение разумным и строить его в определенном порядке иначе, чем пользуясь известным количеством условностей. Классическое искусство распознается по наличию, по четкости, по неукоснительности этих условностей»<sup>6</sup>.

Чрезвычайно любопытно совпадение этого высказывания Валери с мнением одного из авторитетнейших представителей современной физики Гейзенберга, сравнивающего математическую идеализацию, которая «может считаться частью человеческого языка, возникшего в процессе нашей двусторонней игры с миром» со стилем в искусстве как «системы формальных правил,

<sup>3</sup> Представляется, что в таком понимании эти термины достаточно уязвимы. Это обстоятельство хорошо показано Ю. Н. Тыняновым («Архаисты и новаторы») применительно к русской литературе начала XIX в. Именно для отражения конкретно-исторической специфики литературных фактов Тынянов вообще отказался от противопоставления «классицизм-романтизм».

<sup>4</sup> Ср. противопоставление «завершенности» и «открытости» в работе Fr. Stich, *Deutsche Klassik und Romantik, oder Vollendung und Unendlichkeit*. *Nin Vergleich*. 2. Aufl., München, 1924.

<sup>5</sup> R. Abernathy, *Mathematical Linguistics and Poetics*. «Poetics, Poetyka, Поэтика», Warszawa, 1961, стр. 568.

<sup>6</sup> Поль Валери, Избранное, М., 1936, стр. 114.

применяемых к материалу способами, определяемыми теми или иными видами искусства»<sup>7</sup>.

Правда, Гейзенберг не отдает здесь предпочтения классической точке зрения, скорее он ее просто признает единственно возможной для искусства — взгляд весьма характерный для представителя естественной науки (хотя и необязательный: физик может искать в искусстве чего-то целиком противоположного науке). Во всяком случае деление представителей точных наук на «классиков» и «романтиков» рискованно («романтизм» физика самим стилем его науки тщательно скрыт). Как и в литературе, классицизм и романтизм постоянно сменяли друг друга в лингвистике. Чисто классическим было, например, во второй половине XIX века направление, названное младограмматическим и стремящееся к абсолютной точности лингвистических формулировок, к установлению законов, которые действовали бы без исключения подобно законам природы. Конечно, между картезианской лингвистикой XVII—XVIII веков, с одной стороны, и младограмматиками, с другой стороны, огромная разница. До «универсальной грамматики» XVII—XVIII веков вообще о какой-либо науке о языке, как теоретической дисциплине, трудно было говорить, в то время как младограмматики выступили завершителями большой научной традиции сравнительного и исторического изучения языков. К ним подходит другая характеристика классицизма, выдвинутая Валери: «Всякий классицизм предполагает предшествующую романтику. Все преимущества, которые приписывают, и все возражения, которые делают «классическому» искусству, сводятся к этой аксиоме. Сущность классицизма состоит в том, чтобы прийти после. Порядок предполагает некий беспорядок, который им устранен»<sup>8</sup>.

Кроме того, картезианская грамматика изучала язык как явление внеисторическое (ср. аналогичный подход XVIII века ко всем направлениям человеческого духа), в то время как младограмматизм только историческое изучение и считал научным. Общего между картезианской лингвистикой и младограмматизмом (так же как и вообще между механизмом XVIII в. и позитивизмом XIX века) в предмете изучения обнаружить невозможно: они могут быть сопоставлены лишь по подходу, по стилю, или, как мы сказали, по общей психологической установке исследователя, вернее по одному из компонентов такой установки.

Ибо несомненно можно выделить противопоставления по другим психологическим установкам, в какой-то мере родственным данной, в какой-то мере однако различным, но во всяком случае различающим картезианство и позитивизм. В картезианской эстетике четко выделяются требования симметрии, гармонии, единства<sup>8а</sup>, которые будучи несомненно связанными с классическим принципом замкнутости области и/или формы, в сущности демонстрирует некую другую установку, а именно стремление к охвату целого. Позитивистская эстетика, наиболее четко проявившая себя на практике в натурализме Флобера, наоборот, требует исключительного внимания к детали, а целое суммируется, но никоим образом не интегрируется из отдельных частей.

Указанное противопоставление может быть сформулировано как противопоставление дифференциального и интегрального подхода, и по сути дела

<sup>7</sup> В. Гейзенберг, *Физика и философия*, перевод с англ., М., 1962, ст. 82.

<sup>8</sup> Поль Валери, *цит. соч.* стр. 113.

<sup>8а</sup> Ср. следующее высказывание Декарта: «Изящество и изысканность в нем блещут, как красота у идеально прекрасной женщины, красота, заключающаяся не в блеске какой-либо отдельной части, но в совершенной гармонии всех частей, вместе взятых, так чтобы ни одна часть не преобладала над другой из опасения, что пропорция, не будучи строго соблюдена, нарушит тем самым совершенство целого». *Цит. по: И. Гачев, Картезианство и «поэтика» Буало, в кн. Буало, Политическое искусство, М., 1937.*

это то самое противопоставление, которое в современной науке (первоначально в биологии, а затем и в психологии и в социологии) характеризовалось как противопоставление ирредукционизма — редукционизма (здесь следует вновь вернуться к Декарту, отметив его принципиальный ирредукционизм во всех вопросах, касающихся души человека) или — с несколькими другим уклоном как противопоставление молекулярной, или даже «атомистической» концепции и молярного, или организмического или целостного (gestalt) подхода<sup>9</sup>. Словом, наиболее полно раскрывающим последний подход, и вместе с тем выполняющим прагматическую функцию пароля было несомненно слово «система» (и в меньшей мере «функция»).

В языкознании противопоставление позитивистского атомизма и системного подхода теснее всего связано с появлением «Курса» де Соссюра.

Основатель современного научного языкознания — и вместе с тем основатель семиотики — был по первому из рассмотренных нами критериев несомненным классиком. Гораздо более классиком чем его современники — младограмматики был он во взгляде на аппарат науки о языке, ср. его стремление к алгебраизации ее, выделение и отграничение сферы «внутренней лингвистики» и т. п.

По второму критерию он (так же как и Бодуэн) явно сближается с Мюллером и Шлейхером<sup>9а</sup> — романтиками по первому критерию — но рассматривавшими язык как организм, развивающийся по дарвиновской эволюционной схеме. Конечно, между «организмом» языка у этих ученых и языком как «функцией организма» у Бодуэна и тем более языком как сложной системой, где все взаимосвязано — у Соссюра, по существу огромная разница. Но несомненно, что здесь один и тот же психологический подход: невозможность понять объект вне его целостности.

Возникшая после Соссюра структурная лингвистика, однако, характеризовалась либо крайностями упрощения при отказе от каких-либо широких гуманитарных проблем (это в первую очередь классический и атомизм американской дескриптивной лингвистики, неоднократно подчеркивавшей свою близость к бихевиоризму в психологии и прагматизму в философии), либо, наоборот, стремлением к охвату всех многофункциональных проявлений языка, учету целого в языке (ср. аналогичные устремления гештальт-психологии) и приданию ему внутреннего смысла и даже внутренней цели (наиболее ярким проявлением этой романтической и молярной тенденции является функционалистская телеологическая концепция пражской лингвистической школы и в особенности Р. Якобсона, который всячески подчеркивает, что система языка, точнее внутренние неуравновешенности в ней, сама определяет путь его развития).

Указанные два противопоставления фактически (но, разумеется, не логически) часто оказываются связанными еще с одним, широко дискутировавшимся в последнее время лингвистами: считает ли лингвист, что он описывает истинное устройство языка (по-английски в этом случае говорится о God's truth linguistics, а мы будем условно называть такой подход «сущностным»), или же он соблюдает лишь определенные правила игры, например, пользуется лишь внутренними критериями непротиворечивости и полноты и довольствуется тем, что получает удобные и «работающие» инструменты описания языка (в этом случае говорится о hocus-pocus linguistics, «манипуляционной лингвистике»). Представители романтической тенденции (в частности, по нашей характеристике Р. Якобсон с его телеологической точкой зрения)

---

<sup>9</sup> О сути этого противопоставления см. В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин, Задачи, методы и приложения общей теории систем. В сборнике «Исследования по общей теории систем», М., 1969, стр. 3—22.

<sup>9а</sup> С точки зрения указанного противопоставления снимается различие между Бодуэном де Куртенэ и Шлейхером, см. статью Бодуэна о Шлейхере (И. А. Бодуэн де Куртенэ, Избранные труды по общему языкознанию, т. I, М., 1963, стр. 38).



признают лишь «сущностный» подход: они описывают именно действительное положение вещей во всей его фактической сложности, говорят они, презрительно относясь к «манипуляционной» лингвистике. Наоборот, современные «классицисты» (но это уже вряд ли верно применительно к младограмматикам) считают одним из достоинств своей концепции именно манипуляционный подход. Любопытно и здесь провести сравнение первой точки зрения с позицией многих «романтиков» в художественной литературе, противопоставлявшим классическим условиям описание самых глубинных аспектов жизни («Пускай он выболтаёт сдуру / Все, что впотьмах, чудотворя / Наворожит ему заря / Все прочее — литература»<sup>10</sup>). Разумеется, речь и здесь идет о прагматической установке ученого, а не действительном характере изучаемого им объекта: и «манипуляционисты» и «сущностники» в той мере, в какой они являются учеными, описывают реальный язык. Скорее в «манипуляционном» подходе проявляет себя — может быть, парадоксальным образом — осознание трудности адекватного отображения столь сложного объекта, каким является естественный язык, и попытка оправдать те упрощения, на которые идет ученый — в то время как «сущностный» подход часто объясняется боязнью, что признание этих трудностей приведет к полному пораженчеству. Кроме того «сущностный» подход почти всегда связан с установкой на интроспекцию: считается, что лингвист ощущает, как устроен его собственный язык и тем самым сопричастен «лингвистической истине»<sup>11</sup>. Пожалуй, наиболее выпукло суть «манипуляционного» подхода — правда, применительно к искусству и в несколько парадоксальной форме — выразил Пикассо: «Сейчас мы уже знаем, что искусство не является правдой. Искусство является ложью, которая позволяет нам приблизиться к правде»<sup>12</sup>.

Можно провести еще одно противопоставление по психологической установке, логически независимое от первых трех, но фактически так же часто с ними связанное, а именно установки имманентной и установки на «пользу» а как средство для выражения или обслуживания чего-то, вне его находящегося нами «романтическим», язык, как правило, изучался не сам по себе, а как средство для выражения или обслуживания чего-то, вне его находящегося, например, народного мышления и народного духа в концепции Гумбольдта или же коммуникации в обществе, базисный характер которой для лингвистического изучения всячески подчеркивают пражские лингвисты и, в особенности, Якобсон. Наоборот, «классики» часто были «имманентистами»: для них язык является самодовлеющим объектом. И в этом отношении Соссюр был гораздо более классиком, чем младограмматики, явно провозгласив имманентность: «единственным и истинным объектом лингвистики является язык, рассматриваемый в самом себе и для себя» — таково заключительное предложение его замечательного курса<sup>13</sup>. Имманентность вовсе не обязательно предполагает замкнутость области. Известно, что Соссюр поставил язык в ряд других семиотических систем («Язык есть система знаков, выражающих идеи, а следовательно его можно сравнить с письмом, с азбукой для глухонемых, с символическими обрядами, с формами учтивости, с военными сигналами и т. д.»<sup>14</sup>) и тем самым подчеркнул его роль в процессе

<sup>10</sup> Поль Верлен, Искусство поэзии, перевод Б. Пастернака.

<sup>11</sup> Очень показательно, что Роман Якобсон, пожалуй наиболее последовательный современный представитель «сущностного подхода», считает вполне естественной ссылку на собственные сновидения и проявляющуюся в них патологичность речи для доказательства своих (вырочем и без этого достаточно убедительных) построений (цит. соч., стр. 371).

<sup>12</sup> Цитировано по книге: M. Porgębski, Kubizm, Warszawa, 1966, стр. 62.

<sup>13</sup> Ф. де Соссюр, Курс общей лингвистики, перевод с франц., М., 1933, стр. 207.

<sup>14</sup> Ф. де Соссюр, Курс общей лингвистики, перевод с франц. М., 1933, стр. 207.

коммуникации; Соссюр открыл возможность того самого изучения языка как средства коммуникации, о котором говорилось выше. Наиболее четко по критерию имманентизма и анти-имманентизма противопоставлены в XX веке дескриптивизм и «романтическая» концепция Фосслера и Шпитцера, возникшая, кстати, именно как реакция на младограмматизм<sup>15</sup>. Применительно к эстетике М. Бензе<sup>16</sup> сформулировал данное противопоставление как противопоставление галилеева принципа (Галилей в своих работах по эстетике подчеркивал самоудовлетворяющую ценность искусства) и гегелева принципа (имея в виду подчинение Гегелем прекрасного в искусстве «идее» или «идеалу»). Оно затем много раз проявлялось в противопоставлении «искусства для искусства» и «искусства во имя чего-то внеположенного», но здесь приобретало сугубо оценочный характер, хотя, являясь именно психологической установкой, оно вряд ли носит однозначно идеологический характер.

Еще одно противопоставление, которое мы хотели бы выделить, касается правил оперирования с научным аппаратом, вводимым ученым. Оно, повидимому, уже не имеет соответствий в искусстве, хотя в науке прослеживается вплоть до средних веков. Частично оно затронуто выше. Мы говорили что, например, и дескриптивная лингвистика и функционализм Р. Якобсона равным образом обогатили современный научный аппарат. Однако глубоко различные принципы применения аппарата в обоих направлениях: дескриптивисты разрешают себе исследовать лишь факты, непосредственно данные в наблюдении (ср. тенденции эмпиризма в американской социологии и их критику<sup>17</sup>) и никоим образом необработанные. Вся обработка происходит строго формальным образом по заранее выработанным процедурам: фонемы получают путем формального объединения звуков в классы, точно так же на другом уровне обобщения получают морфы, т. е. минимальные значимые части слов и их объединения в классы, называемые морфемами и т. п. Наоборот, в пражской школе ученый начинает с гипотезы, основанной на функции звука в коммуникации, причем неявно предполагается, что эту функцию ученый может определить путем интроспекции, т. е. за счет собственной интуиции. Аппарат используется фактически лишь для дальнейшего описания. Этот же подход характеризует всю теорию порождающих грамматик Хомского. В сущности здесь проявляется в другой форме старый спор номинализма и реализма о допустимости абстрактных объектов в науке, о невозможности или наоборот необходимости пользоваться ненаблюдаемыми объектами в научном исследовании — проблема действительно весьма важная для гуманитарных наук.

Выпишем теперь для удобства обозрения важнейшие из примеров в таблицу. Для этого введем следующие признаки: признак K1, принимающий два значения: + для классицизма и — для романтизма; признак Ser, принимающий два значения: + для замкнутости области и — для незамкнутости. Признак Syst, принимающий два значения: + для интегрального, молярного подхода и — для атомистического.

Признак Imn, принимающий два значения: + для имманентного и — для антиимманентного.

Признак Ess, принимающий два значения: + для манипуляционного подхода и — для сущностного.

---

<sup>15</sup> См.: К. Фосслер, Позитивизм и идеализм в языкознании (извлечение) «Хрестоматия по истории языкознания XIX—XX веков», составил В. А. Звегинцев, М., 1956, стр. 290 и сл.

<sup>16</sup> M. Benze, Zusammenfassende Grundlegung moderner Ästhetik, «Mathematik und Dichtung», München, 1965, стр. 313.

<sup>17</sup> Дж. Ч. Маккини, Методология, процедуры и техника социологии, в сборнике: Г. Беккер и А. Босков, Современная социологическая теория в ее преемственности и развитии, М., 1961, стр. 222 и сл.

Признак Нур, принимающий два значения: + для гипотетического подхода и — для процедурного.

В случае, когда ответить на вопрос затруднительно, ставится 0.

В таблицу внесены основные примеры, рассматривающиеся в статье. Для освещения современного этапа внесены Хомский, не разбиравшийся в статье, но достаточно хорошо известный, а также С. К. Шаумян, как его установка представляется автору.

	Картезианство	Гумбольдт	Шлейхер	Дескрип- граммати- ки	Соссюр	Младотивизм	Якобсон	Ельмслев	Хомский	Шаумян
о	+	—	+	+	+	+	—	+	+	+
st	+	—	—	+	—	+	—	—	+	+
n	+	+	+	—	+	—	+	+	+	+
i	0	—	+	+	+	+	—	+	+	+
s	0	—	0	0	+	+	—	+	—	+
p	0	0	0	—	+	—	+	+	+	+

Из таблицы видно, что признаки, хотя и сильно скоррелированы, все же независимы.

Выделяются три основные группировки:

1. Соссюр, Хомский, Ельмслев
2. младограмматизм, дескриптивизм
3. Гумбольдт, Якобсон,

причем полярными по отношению друг к другу являются две последних, а первая занимает среднюю позицию.

О том, что речь идет именно о разнице психологических установок, свидетельствует горячность споров между представителями разных установок, когда они оказываются современниками и объективно принадлежат одному направлению (структурализму), а с другой стороны, притяжение к концепциям, близким по подходу, но далеко отстоящим во времени.

Не случайно, например, Хомский осознал свою близость с картезианством (впрочем, это можно обосновать и содержательно, ср. «кибернетическую» направленность картезианства, его интерес к автоматам того времени и мысленным экспериментам с ними). Показательна также попытка Хомского связать свою концепцию с концепцией Гумбольдта. Поскольку порождающая грамматика в понимании Хомского — это устройство, позволяющее перечислить все возможные предложения языка путем их вывода, то Хомский увидел в ней инструмент для формализации гумбольдтова понятия *energeia* и передачи внутренней формы языка.

Интересно однако, что именно это обращение к романтической традиции вызвало ожесточенную полемику, наглядно показывающую, что точные методы моделирования вовсе не гарантируют от методологических, и при этом весьма субъективно окрашенных, споров о способе и даже правомерности их применения, когда сталкиваются две разных психологических установки.

В этом отношении особенно характерна отрицательная реакция на теорию Хомского, проявившаяся у наиболее интересного представителя современной статистической лингвистики и даже создателя новых ее отраслей, Г. Хердана, который несомненно отдает предпочтение классическому подходу, видя в прошлом, кроме Соссюра, пожалуй только младограмматиков, которых ценит очень высоко. Он говорит: «... Читатель безусловно поймет мое чувство облегчения, когда я увидел, что Хомский в своей последней книге <...> апеллировал к В. фон Гумбольдту и немецким философам XVIII и

первой половины XIX в. как к предшественникам его теории <...> То обстоятельство, что Хомский после более десяти лет работы над порождающей грамматикой <...> вдруг обратился за поддержкой к немецкой философии, может показаться странным людям, имеющим познания в подобных зигзагах в теоретической науке. Свое собственное чувство я могу сравнить только с чувством Оливера Кромвеля, когда он увидел шотландскую армию, спускающуюся с денбэрских холмов: «Господь предал их нам в руки!»<sup>18</sup>

Надо сказать, что и Хомский в своих ответах оппонентам отличается столь же малой степенью научной доброжелательности и объективности. Но нам существенно не это. Важно, какой отрицательной силой в научной полемике может оказаться психологическая установка.

Наряду с явными конфликтами типа затронутого выше чрезвычайно существенны те трансформации, которые претерпевают та или иная концепция при заимствовании ее учеными другой установки или даже в результате длительного сотрудничества с ними.

В этом смысле чрезвычайно характерна судьба дихотомической теории Р. Якобсона, как ее можно теперь проследить по изданным «Сочинениям» этого автора.

Как известно, уже в «Замечаниях о фонологической системе русского языка» Якобсон выделил корреляции как особо важный тип оппозиций. Правда, число корреляций еще очень сильно ограничено: например, для русского языка это два традиционных противопоставления согласных а) по звонкости-глухости и б) по мягкости-твердости, и противопоставление ударности-безударности гласных («Сочинения», стр. 10), но уже подчеркнута не только идея корреляции, но чрезвычайно важная для интересующего нас вопроса возможность иерархии корреляций: формулируются законы типа: «если корреляция *A* есть в языке, то и корреляция *B* должна иметься в нем»<sup>19</sup>. В работе 1930 года «Ударение и его роль в фонологии слова и синтагмы» появляется важное противопоставление признакового («merkmalhaltig») и беспризнакового члена корреляции.

Следующей существенной для нас работой опять является доклад 1938—1939 гг. «Наблюдения над фонологической классификацией согласных». Якобсон говорит здесь о том, что работами пражского кружка и в первую очередь Трубецкого все фонологические противопоставления, за исключением различий согласных по месту образования, удалось свести к бинарным («Сочинения», стр. 273) и показывает возможность сведения трехчленного ряда  $p - t - k$  к паре противопоставлений  $k/p, t$  и  $k, p/t$ . Это разделение проводится на основе как артикуляционно-генетических, так и акустически-перцептивных соображений, причем приводятся соображения, которые позднее были использованы для противопоставления компактных/диффузных (compact-diffuse) и низкой тональности/высокой тональности (grave-acute). Здесь впервые намечается единая система признаков для гласных и согласных.

Идеи этого доклада находят блестящее развитие в самой замечательной — на наш взгляд — работе всего тома «Сочинений», именно «Детский язык, афазия и общие звуковые законы», опубликованной в 1941 г. В этой работе показана фундаментальная роль синтагматического противопоставления гласности-согласности и перехода его в парадигматическое. Весьма убедительно построение затем противопоставления компактности-диффузности (и здесь мы для простоты употребляем окончательные термины дихотомической теории) для гласных, где исходным является *a*, а признаковым *i, u*, а затем высокой (исходный признак) и низкой тональности и в обратном

---

<sup>18</sup> Дж. Хердан, Кризис современного общего языкознания, перевод с англ. «Вопросы языкознания», 1968, № 2, стр. 116—117.

<sup>19</sup> Характерно, что в «Заключении» («Сочинения» 633—635) подчеркивается первая идея и никак не упоминается вторая — т. е. прослеживается тенденция, о которой мы будем говорить ниже.

порядке для согласных противопоставления высокой тональности для  $t$  и низкой для  $p$ ,  $k$ , а затем диффузности (исходный признак) для  $(p, t)$  и маркированной компактности для  $k$ . Здесь весьма существенно, что треугольники минимального вокализма и консонантизма: а) строятся из двучленных противопоставлений, т. е. каждое более сложное противопоставление возникает на базе бинарного и б) противоположны по порядку и направленности противопоставлений. Оба эти принципа выдерживаются и в дальнейшем: так противопоставление назальности — неназальности, являющееся для согласных столь же существенным как и первые два ( $n$  и  $m$  входят по Jakobsonу в минимальный консонантизм), становится для гласных самым периферийным и встречающимся лишь в немногих языках мира. Чрезвычайно важными представляются закономерности появления других противопоставлений у согласных, а именно, что прерывные согласные обязательно предполагают соответствующие непрерывные (причем обратное неверно), а аффрикативные предполагают соответствующие непрерывные. Существенно отметить, что противопоставление аффрикативных простым трактуется как вторичное, формируемое на базе противопоставления непрерывности — прерывности путем построения третьего, комплексного признака. Таким образом тернарность противопоставления по способу образования не снимается, а показывается лишь, что оно сводится в первооснове к бинарным противопоставлениям. Аналогично трактуется возникновение противопоставления гласных среднего подъема  $[e]$  и  $[o]$  исходным членам минимального треугольника.

Возникает таким образом сложная иерархия признаков, которую сам Jakobson метко назвал «ступенчатым построением» (*Schichtenbau*) с противоположно направленной напряженностью в разных подсистемах (в первую очередь гласных и согласных), с принципом бинарности, который не зачеркивает весь предшествующий ход развития фонологии (в частности, классический анализ трех-, четырех-, пяти-, шести- и восьмичленных систем вокализма у Трубецкого), а показывает, что при сохранении специфики этих систем лежащий в их основе принцип построения можно свести к ряду последовательно применяемых бинарных оппозиций. Это последнее обстоятельство чрезвычайно важный аргумент в пользу всей концепции — представляется, что в лингвистике, как и в физике, должен действовать критерий «соответствия», состоящий в том, что каждая новая теория должна содержать предыдущие в качестве специфического частного случая. Достоинство данной работы Jakobsonа еще и в том, что к этой внутренней убедительности присоединяется большое количество аргументов из психологии овладения языком в детском возрасте и распада речи у афатиков, из анализа данных синестезии и т. п.

К сожалению, эта работа, вышедшая во время войны, не получила достаточного резонанса, а в дальнейшем развитии теории самим Jakobsonом идеи ступенчатого построения стали отходить на задний план, уступая все более механическому применению принципа бинаризма.

Так, в работе 1949 г. «Об идентификации фонемных сущностей» и «Заметки о французской системе фонем» (вторая работа написана совместно с Лотцем) уже отсутствует идея о неодинаковой иерархии противопоставлений для гласных и согласных, поскольку в них впервые используется столь распространенная затем во всех фонологических работах единая матрица идентификации фонем. Правда, в этих двух работах еще присутствует идея комплексных тернарных противопоставлений, возникающих на базе бинарных.

Наконец в работе «К логическому описанию языков в их фонемном аспекте», опубликованной совместно с Черри и Халле в 1953 г. пропадают и вторичные противопоставления. Это достигается достаточно механическим способом, а именно 1) противопоставление гласности — согласности раскладывается на два независимых а) гласности — негласности и б) согласности и несогласности; 2) противопоставление компактности — диффузности раскладывается на противопоставление компактности — некомпактности и диффузности — недиффузности; 3) аффриката  $[c]$  (аффриката  $[\check{c}]$  для русского

языка почему-то не приведена) считается различающейся от [t] и [s] по признаку компактности, т. е. надо считать, что артикуляция [ts] сдвинута назад по сравнению с [t] и [s], что не имеет под собой никаких реальных оснований.

Впрочем, может быть, здесь просто ошибка, ибо в последующих работах гарвардской школы аффрикаты отделялись от соответствующих смычных по признаку яркости (резкости — strident) и на это действительно имеются некоторые чисто акустические основания (речь идет о противопоставлении по интенсивности с учетом длительности шума), хотя фонологически теряется связь с соответствующим непрерывным, являющимся, так сказать, компонентом аффриката.

Что же произошло с концепцией великого фонолога?

На наш взгляд, изменение ее объясняется тем, что от ученого с ярко выраженной романтической и целостной установкой она перешла к тем американским ученым, которые по своей психологической установке ничем не отличались от дескриптивистов. Они легко восприняли из концепции Якобсона все то, что соответствовало модному тогда (да еще и сейчас) упрощенному варианту теоретиконформационной точки зрения и отбросили элементы, не формализуемые в рамках модели.

Эта модифицированная модель теории дифференциальных признаков так сказать «попала в точку», что несомненно льстило ее создателю. При этом неясно, осознает ли он тот факт, что лучшее из его построения оказалось выброшенным за борт.

Любопытно при этом, что во всех своих последних работах Якобсон всячески подчеркивает свою сущностную установку, утверждая, что его теория описывает фактическое строение речевого кода. С нашей точки зрения эта ориентация лучше всего совместима с системой, описываемой в «Детской речи...».

Что же касается последнего варианта теории, характеризующегося, как мы уже говорили, довольно произвольным переопределением признаков, то он скорее приближается к «манипуляционной» лингвистике (ср. таблицу на стр. 341).

Однако в данном случае, как нам кажется, выбрана модель, не отражающая всего понятийного богатства дихотомической теории в том виде, как она была заложена в «Детском языке».

Более того, создается впечатление, что во всех комментариях, которые имеются как в «Фонологии и фонетике», так и в «Заключении», имеется в виду старая система «ступенчатого построения» из «Детского языка».

Таким образом, трудно отделаться от мысли, что Якобсон в последних работах, написанных совместно с Халле, пожертвовал своей установкой в угоду выбранной модели матрицы идентификации. Избранная в этих работах абстрактная модель требовала независимости признаков друг от друга, и вот все, что говорило о зависимости одних признаков от других, т. е. о иерархичности, о фактической локальности признаков, о существовании подсистем с разнo направленной иерархией, было постепенно уничтожено, и система из «ступенчатой» стала «плоской».

Как следует из этого примера, субъективная позиция ученого и в частности конфигурация специфических установочных компонент, разбираемых в начале статьи, неминуемо окрашивает объективный результат его работ.

## ТРИ БЕСЕДЫ О МЕТАТЕОРИИ СОЗНАНИЯ

### (Краткое введение в учение виджнянавады)

М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский

#### Предисловие

Около полутора тысяч лет назад в Северозападной Индии возникло исключительно интересное и оригинальное умозрительное учение о сознании, получившее название «виджнянавада» (букв. «теория сознания»). Его создание приписывается бодхисаттве Майтрейе и Асанге<sup>1</sup>. Понимание этого учения, которое содержит ряд идей и положений, представляющих огромный (и не только исторический) интерес для современных семиотиков, информанистов, лингвистов и психологов, является исключительно трудным. Оно требует, с одной стороны, той всесторонней лингвистической и текстологической (включая глубокое знание реалий) подготовки, которая пока остается недоступным идеалом для большинства индологов. С другой же стороны, изучение виджнянавады требует усвоения некоторых общих понятий (и соответствующих *терминов*) в плане, может быть, несколько непривычном для современного ученого.

В этой небольшой работе, построенной в целях большей понятности (не только для читателя, но и для авторов) в форме диалога, авторы предприняли попытку облегчить будущее изучение виджнянавады, имея в виду исключительно вторую сторону проблемы, а именно: предложить тем, кто захочет попытаться понять виджнянаваду, несколько иное понимание употребляемых *ими самими* терминов, чтобы впоследствии им были более понятны термины (иногда — совершенно иные!) употребляемые в текстах виджнянавады.

#### 1.

П. Когда я думаю о сознании, вернее, когда я пытаюсь описывать сознание, я прежде всего стремлюсь выяснить природу какой-то *ментальной* необходимости, которая побуждает меня и нас заниматься сознанием. Поэтому меня здесь, в этой беседе, совершенно не интересует *историческая*

---

<sup>1</sup> Асанга (asaṅga, иначе aryaśaṅga) считался также основателем школы йогачара (yogācāra). Об Асанге, виджнянаваде и йогачаре см.: G. Tucci, On some aspects of the Doctrines of Maitreya (Natha) and Asanga, Calcutta, 1930; E. Lamotte, Sandhinirmocanasūtra, Louvain et Paris, 1935; E. Lamotte, la Somme du Grand Véhicule d'Asanga, Louvain, 1938; Encyclop. of Buddhism, v. II, Ceylon, 1966, p. p. 133—146.

необходимость, — я просто считаю, что ее в *данном случае* нет и мы не будем ею заниматься. Я хочу знать — каков характер этой ментальной необходимости, которая вызывает стремление к попытке понимания сознания *для себя* и попытке экспликации этого понимания в виде определенного текста. Мне кажется, что «проблема сознания» имеет совершенно самостоятельный прагматический аспект, и при рассмотрении ее именно в этом аспекте она может быть условно систематически (т. е. исключительно «в целях системы») обособлена, отчленена от ряда других проблем психологии, эпистемологии и лингвистики. Вместе с тем, эта проблема может быть прагматически отчленена и от других, чисто практических проблем жизни человека. И потому, мне хотелось бы, чтобы наша первая беседа явилась как бы *введением к работе*, а не введением к сути дела. Но почему мы обращаемся к сознанию?

М. Мне кажется, что к сознанию человеку имеет смысл обращаться потому, что, в отличие от всех других проблем познавательных и жизненных, оно есть *совершенно особый* источник познания.

П. Т. е. «*понимание*» сознания есть совершенно особый источник познания?

М. Понимание здесь, это не концепция сознания, а *работа с сознанием*. Значит, во-первых, возникает необходимость выделения чего-то, что к самому сознанию не имело, казалось бы, отношения и не рассматривалось как выделение чего-то, имеющего отношение к сознанию и работе с ним; во-вторых, это — сама работа с сознанием (не «работа сознания», а «работа с сознанием»), которая и есть совершенно особый источник познания и знания.

П. Таким образом, здесь мы имеем дело с некоторым *метасознанием*, т. е. с какой-то познавательной сферой, в которую мы включаем нечто, что само по себе в сознание не входит. И в данном случае наличие такой познавательной сферы еще ничего не говорит о том, относится ли то, что в нее включено, к сознанию или не относится. Важно то, что есть абстрактный интерес к этой проблеме и сначала надо попытаться понять — какое понимание этой проблемы, проблемы сознания мы включаем в познание. Потому-то я и решил начать беседу с выяснения природы «ментальной необходимости», которая толкает к такому «пониманию», или к такой «работе».

М. Я думаю, что здесь особую роль играет некоторая внутренняя отрицательная способность, выражающаяся в своего рода «борьбе с сознанием».

- Борьба с сознанием означает, что стремлением человека сознание перестает быть чем-то спонтанным, относящимся к природе, автоматически функционирующим. Сознание становится познанием и *на это время* (слово «время» здесь не имеет физического смысла) перестает быть сознанием и как бы становится *метасознанием*, — и тогда термины и утверждения этого последнего мы называли бы *метатеорией*. Иначе говоря то, что нас с необходимостью толкает к построению теории метасознания, есть необходимость борьбы с сознанием. И задача состоит в том, чтобы, во-первых, определить условия, в которых возникает проблема борьбы с сознанием (и тем самым заложить основу *личного* их изменения и преодоления человеком, который уже прагматически заинтересовался сознанием), и во-вторых — раскрыть эту борьбу с сознанием, как являющуюся само по себе источником познания. Борьба с сознанием вытекает из самого способа существования человека как сознательного существа и является проявлением этого способа, и в этом смысле это прагматическая проблема, потому что человек наталкивается на нее, какой бы деятельностью он не занимался. Человек решает эту проблему как проблему *своего* способа существования.

П. Но, по-видимому, к сознанию можно подходить как не осознанно, так и осознанно. Неосознанный подход к сознанию характеризуется тем, что сознание считается случаем отражения или познавания, т. е. сознание выступает само как какой-то особый познавательный процесс. И тогда сознание остается «на своем месте», с ним «ничего не делается». Но мы в



этой беседе предлагаем нечто иное. Мы исходим из того несколько безумного предположения, что в *этот момент, сейчас, в то время*, когда мы рассуждаем о проблеме сознания, когда, как ты говоришь, «мы работаем с сознанием», мы в некотором роде уже его как какой-то спонтанный, естественный процесс исключаем. В этом, собственно, и есть борьба с сознанием. Но мы можем пойти дальше в рассуждении о прагматике сознания. Мы можем представить себе, что мир сознания в чем-то чрезвычайно существенном противостоит нашим внутренним стремлениям, противостоит какой-то важной линии нашей жизни, и тогда выражение «борьба с сознанием» получит более конкретное жизненное значение, ибо окажется такой вещью, которую во имя некоторых мотиваций и целей, лежащих *за пределами* сознания, надо в некотором смысле «прекратить». Надо прекратить, и не только для того, чтобы ее *понять*.

М. Точнее, — чтобы понять *что-то другое*, а не только ее самое.

П. Да, и чтобы понять что-то другое, и, по-видимому, чтобы просто *жить*. «Жизнь» и «сознание» — это семантически разные вещи, т. е. они, конечно, постоянно пересекаются, но в чем-то очень важном это — вещи совершенно разные: я в какие-то моменты своей жизни ясно чувствую, что у меня есть такая жизнь, которая сознанием не является и что эта жизнь может существовать, может обретать какую-то полноту — не только, поскольку сознание останавливается, чтобы *быть осознанным*, но поскольку оно останавливается, чтобы его *не было*. Я думаю, что мы можем рассматривать прагматику проблемы сознания примерно так же, как Фрейд рассматривал (а точнее — мог бы, должен был бы рассматривать) прагматику проблемы подсознательного, хотя Фрейд полагал, что изучает само подсознательное, и не вычленял прагматического аспекта проблемы. Фрейду было необходимо каким-то образом объективизировать подсознательную жизнь человека, может быть, себя самого, но как ученый, всецело принадлежащий XIX веку, он эту объективизацию понимал только в смысле нахождения позитивной научной истины. Он с помощью такой объективизации лечил неврозы, но он не понял (во всяком случае, не писал об этом) что вычленение проблемы подсознательного имеет само по себе очень большое жизненное значение, как не только борьба с тем, что не познано, но и как борьба с *явлением природы*, которое мешало не только потому, что оно было не познано, но *просто мешало* фактом своего существования.

М. По сути дела, проблема подсознательного, как в свое время очень тонко заметил Н. Бор, не есть проблема измерения человеком глубин своего подсознания, а есть проблема создания условий для нового сознательного опыта, или сам этот опыт. И в этом смысле техника Фрейда состояла в том, чтобы показать некоторые природные явления или то, что можно рассматривать «как свойства человеческой натуры», в качестве не природных явлений, а в качестве *образований сознания*. Т. о. сначала возникает задача превратить бессознательное в сознание и путем такого превращения перевести человека в состояние нового, сознательного опыта. И тогда оказывается, что бессознательное это то, что «*было*» сознанием, и только в этом смысле сравнение или различение бессознательного и сознательного имеет смысл. Бессознательное имеет смысл в сопоставлении с сознанием только тогда, когда бессознательное *имеет* отношение к сознанию, есть само какой-то особый элемент сознания, *бывшего* сознания.

П. Слово «бывшего» здесь, конечно, толкуется условно. Речь не идет о какой-то регулярной связи во времени.

М. Ни в коем случае.

П. Тогда речь идет только о том, что какие-то факты мы имеем возможность располагать во времени, в то время как другие факты мы имеем возможность располагать в пространстве. Поэтому мы можем с равным правом называть подсознательное не «бывшим» сознанием, а, скажем, «будущим». Важно лишь, что в данном случае любые *выводимые* явления психики могут у нас условно фигурировать как явления сознания, но не вследствие

того, что они стали объектом сознания, а исключительно в силу того, что они сами рассматриваются в качестве естественных функций сознания, или даже, как *само сознание*. Но кроме того, мне кажется, что понимание сознания, работа с сознанием, борьба с сознанием, и отсюда — попытки построения какой-то своей метатеории сознания для отдельного человека (мы в данном случае фигурируем как *два* отдельных человека), вызваны нашим желанием дойти до какого-то доступного нам сейчас предела, причем предел не в чистом умозрении, не в поисках какого-то абстрактного категориального существующего сознания, а предела в поисках основы *своего* сознательного существования. Конечно, мы могли бы, опять-таки перефразируя Фрейда, сказать, что эти попытки необходимы для того, чтобы нам или другому (больному?) было бы лучше, но, мне кажется, эта необходимость другого порядка. Здесь не стоит вопрос о «лучше» и «хуже», — здесь просто возникает внутренняя необходимость дойти до предела в субъективном сознательном существовании, независимо от того, чего это могло бы нам стоить. А затем уж снова вернуться к функционированию жизненному.

«Наше понимание сознания, эксплицируемое в этих беседах, относится к метатеории сознания, а не к теории сознания. Это очень трудно объяснить. И не потому, что этому нет объяснения, а потому что этому есть слишком много объяснений. Первое объяснение, которое я бы мог предложить — почему наше понимание сознания, наша работа с сознанием есть метатеория сознания, а не теория сознания, — связано с одним очень важным обстоятельством: сознание как *такое* (а не его понимание) не может быть нами, буквально говоря, жизненно пережито, оно не может быть для нас феноменом жизни и поэтому оно не может быть объектом позитивного знания. И дело не только в том, что оно не может быть объектом личного опыта, хотя это тоже очень важно, — а в том, что мы просто уславливаемся, что для нас оно не может быть *никаким объектом*. Мы говорим, что работаем с сознанием, что занимаемся пониманием сознания именно потому, что, очевидно, описывать само сознание, работать с самим сознанием, а не с его пониманием, — невозможно.»

М. Поэтому должны быть введены какие-то термины, понятия, которые надо отнести не к сознанию, как *предмету работы*, а к «работе» — т. е. эти термины и понятия будут фиксироваться как свойства самой работы с сознанием. И фиксируя эти свойства, мы постулируем такую область, где нет терминов «объект» и «субъект», как терминов сознания, как предмета, но где термины «объект» и «субъект» будут терминами метаязыка, не изучаемыми в языке объекта описания, т. е. — в действительности сознания.

П. Мне хочется достичь еще большего непосредственного понимания того, чем мы сейчас начинаем заниматься. Мне думается, что здесь можно пойти по пути аналогий. Возьмем «сознание как такое»; мы не знаем, что это такое, мы исходим из того, что ничего подобного сознанию нет, но, в то же время и о некоторых других вещах и явлениях мы также можем говорить, что они не могут быть объектом непосредственного знания, и постольку, поскольку они не могут быть объектом непосредственного знания, они могут быть сопоставимы с сознанием по этому признаку. И в этом смысле чрезвычайный интерес представляет явление смерти как явление сознания. Смерть, по-видимому, не может быть описана. Она не может быть описана в силу того тривиального обстоятельства, что для ее описания надо быть живым, а будучи живым — описать свою смерть невозможно.

М. Т. е. мы должны брать такие примеры для аналогий, в которых сам способ описания уничтожает условия, в которых живет или существует предмет, который мы хотим описать.

П. Совершенно верно. Понятие смерти может быть конкретизировано как клиническое описание, исключая условия предмета описания. Есть смерть клиническая и смерть биологическая, но смерть остается как *явление* неопи-  
сываемым, и поэтому смехотворно говорить о теории смерти, между тем как с точки зрения психологии сознания вполне допустимо говорить о мета-

теории смерти (в уже указанном выше смысле, т. е. определять условия, в которых о смерти говорится, и свойства этого говорения, а не сам предмет). Если мы можем разработать какую-то систему терминов, мы можем создать язык описания, который относится к условиям, в которых мы рассматриваем предмет, в данном случае — смерть или сознание.

М. Здесь возможна еще аналогия с историей языка, с проблемой происхождения языка. Практически в описании или попытке описания смерти как какого-то предмета, т. е. в попытке построения теории сознания или теории смерти, фактически обнаруживаемые нами особенности ограничивающих условий вынуждают нас поставить вопрос о необходимости метатеории там, где невозможна теория. И те же самые причины действуют, когда ставится вопрос о метатеории языка, во всяком случае, в той *части теории языка*, которая касается проблемы его происхождения и истории. На самом деле проблема происхождения языка не может быть поставлена как описание и анализ происхождения предмета по той простой причине, что любая попытка этого описания уже содержит в себе те условия и те средства, происхождение которых как раз и должно быть выяснено и потому, как мне кажется, наука лингвистика должна принимать факт языка как целое, нерасчлененное с точки зрения его происхождения, генезиса.

Мы не можем восстановить язык как девственный факт, перед которым *не было языка*, а потом язык *появился*, как нечто девственное. Мы можем описывать в диахроническом плане только конкретные структуры какого-то существующего языка, отвлекаясь от проблемы происхождения языка и структуры языка в абсолютном смысле этого слова.

П. Совершенно аналогичное явление присутствует и в онтогенезе языка. До сих пор, строго говоря, совершенно непонятно — каким образом за первые четыре года жизни человек научается языку. Практически получается так, что наступает время, когда он *уже* овладел элементами языка, и все попытки детерминировать «ситуацию овладения языком» какой-то начальной, исходной ситуацией мне кажутся абсолютно неподходящими. Мы можем здесь лишь «идти дальше», от этапа, когда он уже овладел элементами языка, к последующим этапам его языкового научения, т. е. по сути дела, к этапам расширения его языковой эрудиции, поскольку она *уже была дана* в 3—4 года. Но *каким образом* это произошло — детерминистически осознать это практически невозможно.

М. Потому что здесь любая попытка детерминистического осознания этого, т. е. детерминистического восстановления начальных условий содержания в себе уже в скрытом виде сами эти начальные условия. Но это не тот вид начальных условий, который предположительно является генетически предшествующим, — генетически предшествующее начальное условие исчезло и не восстановимо. Но вернемся к проблеме метатеории сознания. Кроме всех прочих причин, эта проблема, на мой взгляд осложняется еще и тем, что существует т. н. *первичный метаязык*. Т. е., кроме того метаязыка сознания, который мы хотим построить как исследователи, существует и другой, по отношению к нашему являющийся первичным, метаязык самого сознания, как некоторой *естественно функционирующей силы*. Я натолкнулся на эту проблему в связи с некоторыми совершенно определенными вещами. Мне буквально бросилась в глаза одна удивительная способность древнеиндийских грамматических представлений (хотя аналогичные вещи наблюдаются и во многих мифологических системах). Индологи и лингвисты рассматривают эти представления как *знание о языке* и как зачатки научной грамматики языка, якобы содержащейся в этих текстах, но мне кажется, что в действительности они являются не знанием о языке в том смысле, в каком наука о языке содержит в себе знания о языке и создает эти знания о языке, а какими-то «естественными образованиями», условиями «работы» самого языка, внутренней возможностью функционирования любого (в принципе) языка, независимо от существования какой-либо *науки о языке*.

П. Т. е. мы могли бы сказать, что некоторые аналогичные сознанию факты могут сами как бы спонтанно воспроизводить какие-то метаязыковые

образования. Мы привыкли расчленять метаязык и язык-объект, в конечном счете, следующим образом: некое «что», когда речь идет о языке-объекте, приурочивается принудительно к объекту, и некое «что», когда речь идет о метаязыке, приурочивается принудительно к субъекту. И вот, в наших беседах было бы, мне кажется, интересно отказаться от этого членения, т. е. мы можем себе представить, что метаязык и язык-объект существуют в силу тех предварительных условий, которые мы выработали в начале нашей беседы, т. е. что нас не интересует кто субъект и что объект. Мы можем себе просто представить, что какие-то явления (а не именно «субъекты») сами могут вырабатывать какие-то метаобразования, что какой-то язык может и сегодня порождать какие-то метаязыковые образования.

М. Т. е., образно говоря, мы шли и самое наше хождение индуцировало впереди нас то, что мы, воскликнув «ах!» — обнаружили в виде предмета, независимо якобы от нашего хождения, но в действительности при этом наше хождение индуцировало впереди нас то, что мы застали в виде предмета. Есть такие предметы, и к ним можно отнести сознание и язык, которые могут естественным образом функционировать лишь при условии существования каких-то представлений (которые мы называем метапредметами) о самих этих предметах. Т. е. сознание функционирует, лишь поскольку есть нечто о сознании. Язык функционирует, если есть нечто о языке. Но, дело в том, что эти метавысказывания о предметах, являющиеся одновременно элементом функционирования самого этого предмета, могут быть даны и существовать в совершенно объективной форме, как предметы или как объективации, если угодно. Мы условимся называть такие метаобразования прагматемами, т. е. такими объектными образованиями, которые существуют в силу прагматической связи человека с ситуацией его деятельности, которые возникают в силу этой прагматической связи, как объекты обслуживающие ее.

Но мы-то работаем в пределах *вторичного* метаязыка, мы строим вторичный метаязык, мы будем стремиться не объективизировать его, т. е. не рассматривать прагмемы как натурально существующие предметы, что случается при построении первичного метаязыка. И сам факт, что мы рассматриваем нечто как прагмемы, а не как реальные предметы, есть признак вторичного метаязыка, а не первичного, которому свойственно как раз выносить эти предметы во вне и относиться к ним совершенно натуралистическим образом.

П. И, насколько я мог понять, первичный метаязык не относится к метаязыку как нечто с ним связанное исторически. Мы не можем сказать, что первичный метаязык был основой для метаязыка. Просто, по-видимому, нечто порождает первичный метаязык и, кроме того, существует метаязык, который можно соотнести с первичным метаязыком типологически, но не исторически, не генетически. Такого же рода параллель наблюдается в древнеиндийской теории сознания. Совершенно очевидно, что первая древнеиндийская теория сознания, как она фигурировала в ранних буддийских сутрах, возможно даже — как она фигурировала в ранних египетских текстах, есть совокупность *прагмем* как элементов самого сознания, а не теории (или науки) о нем. Но наряду с этим там, очевидно, существовали и какие-то положения, которые относятся к метаязыку сознания в нашем смысле слова. Но в общем-то, я думаю, возможен и такой подход, при котором любой метаязык может быть описан как первичный.

М. Т. е. как такой, где некоторые метаобразования описываются, как натуралистически существующие предметы, как свойства бытия.

П. При этом, мне кажется, что явления первичного метаязыка не могут быть названы наукой. Называть древнеиндийскую теорию сознания наукой о сознании и первые гениальные соображения древних индийцев о языке наукой о языке нелепо. Первичный метаязык может возникнуть просто вне классической проблемы соотношения субъекта и объекта, проблемы, в духе которой метаязык всегда оказывается связан со сферой субъекта. Хотя эмпирически такая связь может иметь место (мы вовсе этого не исключаем) для

нас различие языка объекта и метаязыка существует как различие каких-то двух явлений сознания, явлений, в принципе не соотносимых со структурой «субъект-объект».

М. Когда мы говорим, что в некотором первичном метаязыке, следы которого можно обнаружить в древне-индийских трактатах о языке или в древне-индийских трактатах о сознании, есть что-то о языке или сознании, то мы не имеем в виду, что это — знание о языке и сознании и, в качестве такового, менее совершенное знание, по отношению к которому научные знания или научные грамматики или научные теории сознания были бы более совершенными, и в этом смысле и то и другое стояло бы на одной линии развития.

П. В равной мере здесь было бы неуместно выражение «предвосхищение» в применении к учению древне-индийских грамматиков. Это — безусловно замкнутое явление, оно ничего не предвосхищает.

М. Первичный метаязык, с одной стороны, и научные знания о предмете этого первичного метаязыка — с другой, есть совершенно разнородные явления, не находящиеся друг с другом в отношении «раньше — позже», «неполно — полно», «несовершенно — совершенно», «не развито — развито», «архаично — современно».

Мы отметим также, что систематизацией первичного метаязыка являются мифы, а не наука: и в этом смысле некоторые мифологические системы можно рассматривать как *развертывание* первичного принципа, который надо еще вывести из свойств объектов метаязыка, которые мифом переведены в ранг картины бытия или мира. Науку же как раз-то и нельзя рассматривать как систематизацию первичного метаязыка, поскольку она совершает обратное движение, запрещая такой перенос.

П. Мы можем в связи с этим допустить, что какие-то вещи несут в себе метаязыковое значение сами по себе. Мне кажется, что какие-то факты языка, какие-то высказывания, сама материя каких-то высказываний, как присутствующая, прежде всего, в магических, мифических и молитвенных текстах, все это *может* быть интерпретировано в известном метасмысле. Основанием же для введения нами термина «первичный метаязык», применительно к сознанию и языку, является то обстоятельство, что у нас есть возможность *начать интерпретировать* нечто как метаязык. Почему? Поскольку мы *можем* какие-то вещи интерпретировать как метаязык, то мы называем их метаязыком, хотя при этом они могут в смысле каких-то вторичных объектных различий как быть метаязыком, так и не быть им. Но для нас этот термин никак не связан ни с какими объектными свойствами, *противопоставленными* субъектным свойствам. Он связан исключительно с возможностями нашей интерпретации.

Употребление здесь рядом терминов «метаязык» и «метатеория» не должно понимать в том смысле, что это одно и то же. Метатеория сознания, по поводу которой мы беседуем, это есть что-то, что мы конструируем в нашей работе с сознанием, в нашей борьбе с сознанием. При этом какие-то слова являются самым простым бытовым материалом для этого «конструирования», поскольку какие-то слова у нас под рукой, не более того. Что касается метаязыка сознания, то здесь мы вынуждены пользоваться либо существующими терминами, которые мы берем равно из языка-объекта и метаязыка, либо мы пользуемся какими-то бытовыми словами и выражениями, не имевшими до настоящего момента терминологического смысла, которым мы придаем специальный терминологический смысл, как например: «понимание сознания», «работа с сознанием», «борьба с сознанием». При этом я хотел бы, чтобы они одновременно сохраняли и свой элементарный смысл, по возможности; при построении метатеории сознания надо стремиться к терминам, которые бы сохраняли свое прозрачное значение бытового употребления, свой реальный языковой смысл.

М. И, прежде всего — своё ассоциативное значение, ту свою способность вызывать богатство ассоциаций, которая возместила бы трудности аналитического выражения там, где дело касается метаматери.

П. Совершенно верно. И здесь очень важно, чтобы в нашем рассуждении такое терминологическое выражение, как например «работа с сознанием», было бы термином метаязыка такого же ранга, как, скажем, «прагмема». Хотя мы и сказали, что «работа с сознанием это прагмема», но в данном случае мы в пределах нашей метатеории не будем заниматься установлением дальнейших, более высоких уровней метаязыка. Говорить, рассуждать о работе с сознанием очень трудно, потому что *автоматически* действуют привычные ассоциации. Здесь можно, конечно, увеличить количества терминов типа «прагмема», что предполагает создание новых пучков ассоциаций, но мы стараемся, чтобы таких терминов было как можно меньше, потому что главным для нас остается интерпретация понимания сознания «для нас». Пусть останутся прежние слова и лучше мы в них будем каждый раз снова и снова разбираться, чем вводить термины, которые в дальнейшем могут быть неограниченно интерпретированы. Теперь я остановлюсь еще на одном прагматическом вопросе. Можем ли мы говорить о том, что существуют «способы распознавания сознания?» Можем ли мы говорить о том, что у нас есть какой-то *способ*, пусть эмпирический, пусть интуитивный? Сначала даже не важно, какой именно это способ, но способ, благодаря которому мы могли бы сказать: вот это — сознание, а это — не-сознание. Для нас языковая форма понимания сознания (а мы сейчас *говорим* о сознании) не должна накладываться целиком на сферу сознания. Мы не можем сказать: «где есть язык — там есть сознание». Мы просто говорим, что мы не желаем таким образом рассуждать, и в то же время мы не хотим говорить, что там, где есть сознание, — есть язык. Мы просто предполагаем, что мы в нашем понимании сознания пользуемся языком, поскольку это понимание эксплицируется. Что касается самого сознания, как гипостазируемого объекта, то мы оставляем вопрос о его отношении к языку полностью открытым. По-видимому, есть много способов понимания сознания и экспликации понимания сознания. Я хочу указать только на один момент: когда речь идет о прекращении сознания, когда речь идет о борьбе с сознанием, как с тем, что должно быть восстановлено, то здесь действительно мы должны будем иметь дело с прекращением языковой материи, но исключительно как способа экспликации нашего понимания, само же сознание мы для начала полагаем неэксплицируемым.

М. Я думаю, что отличие сознания от языка, как входящее в задачу анализа сознания, может быть зафиксировано в отдельных описуемых и контролируемых процедурах. Можно, во-первых, найти в языке куски, в которых предположительно могли бы пересекаться сознание и язык. В качестве таких кусков языка могут фигурировать языковые формации, которые являются сами обозначающимися образами и несут в себе информацию саму себя обозначающую. Последним, например, является образование типа: «я думаю что», «я предполагаю, что», где референт, к которому отсылает язык, содержится в самом же языке, а не вне его. В этом случае можно предположить способность или возможность сведения других образований сознания к этой форме, т. е. редуцировать иные, более сложные или более простые языковые образования к этим формациям, где, как мы сейчас, в данный момент предполагаем, «проглядывает» сознание. Но в данном случае мы как раз можем отвлечься от языковой формы по той простой причине, что в виде языкового обнаружения сознания мы выделили то, что вообще не является специфическим свойством языка и поэтому это дает нам право отказаться от языковой формы вообще, как от окошечка, в которое проглядывало бы сознание. И, повторяю: поскольку мы в качестве языкового признака сознания в языке выделяем нечто, что не является специфическим (отличительным) свойством языка, постольку мы можем вообще отвлечься от языкового засечения сознания, и рассматривать это свойство самоотсылки к самому себе в качестве

сознания отдельно от языка, и в качестве сознания же рассматривать такие тексты, которые создаются актом чтения самого же текста. Тогда мы могли бы предположить, что язык является той сферой, где сознание получает *«слабую маркировку»*. Мы не можем сказать, что некоторый языковой текст маркирован как акт сознания. Скорее, мы имеем дело с какими-то сложными синтаксическими и стилистическими конструкциями, где сознание проявляется в установлении ранга текста, в установлении текста внутри текста и т. д. На это явление неоднократно обращали внимание и лингвисты и исследователи стилевых особенностей языка. Вообще эта проблема нас не интересует, но просто потому, что мы хотим понять не язык, а сознание, мы считаем, что язык это нечто, что *уже понято* (не нами). Мы не понимаем — что такое язык, но здесь мы и не хотим понимать — что такое язык, — мы хотим понимать что такое сознание. Теперь, несколько превосходящая содержание третьей беседы, я хочу остановиться на еще одном пункте проблемы «язык-сознание». Дело в том, что сами по себе языковые оппозиции, как мне представляется, не говорят ни о чем в сознании. Более того, они не говорят и о *присутствии* сознания. Можно предположить иное: когда человек *переходит* от одной оппозиции к другой, тогда мы можем предположить присутствие факта сознания, именно сознания, как некоторого факта *перехода* от одного языкового состояния к другому. Сама динамика перехода от одного языкового состояния к другому как бы косвенно указывает на то, что имеет место сознание. В этом смысле не лингвистическими оппозициями нужно пользоваться для разъяснения сознания, а нужно пользоваться сознанием для разъяснения лингвистических оппозиций, для интерпретации самого факта их существования. Сознание вообще можно было бы ввести, как *динамическое условие* перевода каких-то структур, явлений, событий, не относящихся к сознанию, в план действия интеллектуальных структур в смысле Левина—Стросса, также не относящихся к сознанию. По сути дела, область интеллектуальных структур и лингвистических оппозиций можно определить как область механических отработок, «сбросов» сознания в смысле различения, скажем, между панцирем насекомого, который насекомым может быть оставлен, и самим насекомым, а интеллектуальные структуры рассматривать как нечто, куда сознание привело человека и где оно его оставило, или где он из него вышел. С этой точки зрения можно было бы выразиться и иначе: когда человек *переходит* к устойчивейшей структуре языкового мышления, то сам факт, что он остается в данном состоянии языкового мышления, свидетельствует о том, что он вышел из сознания, т. е. что он покинул какую-то структуру сознания. Здесь мы могли бы предложить какую-то «антигипотезу» Сепира—Уорфа. Точке зрения Сепира—Уорфа (выражающей глубокий языковой опыт современной науки) о том, что язык является материалом, на котором можно интерпретировать сознание, что он является средством для интерпретации сознания, средством для какого-то конструирования структур сознания, мы могли бы противопоставить предположение, что, напротив, определенные структуры языка выполняются, или вернее, могут быть выполнены, в материи сознания. Но с гораздо большей степенью вероятности мы могли бы предполагать, что какие-то структуры языкового мышления связаны с *отсутствием* сознания, нежели с его присутствием. Сама проблема соотношения языка и сознания навязана наукой последних полутора столетий. Эта проблема может быть поставлена, вероятно, с большим основанием, когда речь идет о *языке*. От нее очень трудно, но необходимо избавиться, когда мы рассуждаем о нашем понимании сознания, потому что сознание невозможно понять с помощью исследования текста. Исследование текста, даже самое глубинное, даст нам не более чем «проглядывание» сознания. Для меня совершенно очевидно, что текст может быть создан без сознания, а в порядке *объектного знания* или спонтанно.

П. Тогда я сформулирую это иначе: читая текст, мы можем сказать: «в этом месте есть сознание», но мы не можем сказать, когда мы видим текст, что «здесь есть сознание». Сам по себе текст как какой-то абстрагированный от конкретно-содержательных моментов объект ничего не говорит

о сознании. Текст может быть порожден, между тем как сознание не может быть порождено никаким лингвистическим устройством, прежде всего потому, что сознание появляется в тексте не в силу каких-то закономерностей языка, т. е. изнутри текста, но исключительно в силу какой-то закономерности самого сознания.

М. Уже в том, как мы обосновываем абстракцию от языка, мы сталкиваемся с одной особенностью области, применительно к которой мы должны употреблять термин «сознание». Фактически, мы видим эту особенность в существовании некоей формы, которая обладает способностью или свойством сама себя обозначать. В языке это происходит там, где предметом сообщения оказывается сам механизм сообщения, и он (предмет) тем самым отсылает к самому себе, существует как то, о чем в данный момент говорится, т. е. как нечто, индуцированное состоянием, в котором происходит говорение или мышление. Но, чтобы пояснить это, вернемся к метаязыку. Мы уже говорили, что мы, занимаясь метаязыком, занимаемся чем-то, что лежит вне области субъектно-объектного отношения, и нас не интересует в данном случае отнесение языковых определений ни к субъекту, ни к объекту. Мы уже сказали, что нечто является метаязыком, потому что мы его так интерпретируем. Фактически мы сказали, что объект есть то, что мы интерпретируем в качестве объекта, и не имеет никакого другого содержания. Отсюда, кстати, проблема множественной интерпретации, которую мы выше наметили. Но это свойство метаязыка или того, как мы вводим метаязык, как мы его распознаем, обладает общим свойством с той областью, из-за которой возникает необходимость проблемы метаязыка, или применительно к которой и для разъяснения которой мы задачу построения метатеории вводим. (И раньше мы выводили необходимость метатеории из объектной неопишуемости сознания).

П. Т. е. иначе говоря — мы занимаемся метатеорией потому, что в смысле теории сознание неинтерпретируемо. Мы можем условиться также, что сознание это объект, но поскольку мы его не можем интерпретировать в смысле теории, то оно и не является для нас объектом.

М. Есть ряд явлений, в которых мы обнаруживаем то, что можно было бы назвать законом интерпретирования, и ту особенность, которую мы приписываем нашему способу введения метаязыка, мы обнаруживаем, условно говоря, в объектных свойствах той области или сферы, для разъяснения которой строится именно метатеория, а не просто теория. Что же это за свойства, которые ускользают от теории, но, на наш взгляд, поддаются разъяснению в метатеории? Это довольно обширная область явлений, где *объект тождествен своей интерпретации*. Я приведу простой пример. Допустим, в детстве со мной что-то случилось. Случившееся со мной я вспоминаю, как обстоятельства, действующие на меня, формирующие меня, влияющие на меня. Но, рассматривая случившееся со мной в прошлом, ставлю ли я вопрос о том, чтобы выявить *объектно* случившийся со мною факт? Что является в данном случае объективным? Может быть, само различие объективно случившегося и того, как объективно случившееся воспринято и запомнено, не имеет смысла?

П. То есть, если даже и есть смысл, то механизмы «как» и «что» были бы настолько близки, аналогичны, что в нашем рассуждении различие между этими механизмами было бы весьма неустойчивым. «Как» и «что» практически будут совпадать.

М. Но здесь есть и другое. Реально действующей силой, т. е. действительностью является то, как я помню, воспринимаю, интерпретирую это случившееся со мной и это «как» может меняться, но меняться в действительности, не только в восприятии. Меняется или возникает заново какая-то реальность, применительно к которой различие между интерпретацией и внешним этой интерпретации объектом, между воспринятым и восприятием не имеет смысла, и такое явление мы можем обнаружить в большом числе интерпретируемых объектов. Мы считаем, что именно применительно к явлениям такого рода, обнаруживающим именно такое свойство, может строиться



метатеория, а не теория. И мы поэтому предполагаем, что везде, где есть такое свойство, может вводиться метатеория, везде, где есть такое свойство, мы имеем дело с тем, что может условно описываться как сознание. Сознание может вводиться как некоторое и особое измерение, в котором описываются мировые объекты и события; подобно тому как мировые объекты и события могут полагаться существующими и конкретизирующимися в пространстве и во времени, они могут полагаться существующими и конкретизирующимися в сознании, и подобно тому, как существование в пространстве и во времени накладывает какие-то ограничения и зависимости на предметы и события, существующие в пространстве и во времени, так и измерения сознательного бытия накладывают какие-то ограничения и зависимости на мировые события и объекты, условно помещаемые нами в сознание.

П. По-видимому, не только память, но любой психический процесс, который может быть рассмотрен как объект, в отличие от сознания, может представлять собой возможность интерпретации в смысле создания такого же «самоотсылаемого образа», как это было, когда мы говорили о языке и тексте. Мы могли бы сказать, что везде, где есть сознание (это не есть пример распознавания сознания), там есть память, но мы не можем сказать, что везде, где есть память, там есть сознание. *Сознание это не психический процесс* в классическом психофизиологическом смысле слова. Но очень важно иметь в виду, что любой психический процесс может быть представлен как в объектном плане, так и в плане сознания. И хотя я понимаю, что очень трудно примириться с такой психологической двойственностью, она для нас существует как двойственность *психологии и онтологии*. Ведь еще в глубокой древности в середине первого тысячелетия до новой эры буддийские мыслители предполагали, что сознание не есть *один* из психических процессов, но что оно есть уровень, на котором синтезируются *все* конкретные психические процессы, которые на этом уровне *уже* не являются самими собой. Т. е. на этом уровне они относятся к сознанию. Таким образом, на каждый психический процесс мы можем смотреть со стороны сознания и со стороны объектов. И, в частности, тулики в механистическом понимании психического процесса, по-видимому, происходят, как мне представляется, от того, что не учитывается *сторона сознания*. Возьмем, например, ту же память. На уровне воспроизведения запомненный факт является фактом сознания постольку, поскольку осознающий субъект может эксплицировать при этом факт запоминания, т. е. факт свершения события, о котором идет речь, и сам по себе этот факт — факт запоминания и факт воспоминания — это факты, относящиеся к психическому процессу памяти. Но когда они выступают на уровне их *корреляции*, в каком-то едином потоке, то они уже не могут быть рассматриваемы объектно. И тогда это уже дает нам основание говорить о сознании.

М. Т. е., взятые отдельно «запоминание» и «воспоминание» суть объективно случившееся в научном смысле этого слова, а их корреляция есть какое-то «нечто», в котором нет различия между «как» и «что». И это «нечто» действует как некоторая интегральная сознательная сила.

П. Да, оно действует как *сознательная* сила, но сознательная в том смысле, что нечто, что с ней происходит, нами осознается, но она не есть «сила сознания», потому что для того, чтобы говорить о сознании, мы должны были бы перейти от метатеории к теории. Мы понимаем, что наше понимание сознания не может претендовать на то, чтобы называться «сознанием» в том смысле слова, в каком сознание фигурировало бы у нас, если бы оно было объектом теории.

М. Или в том смысле слова, в каком сознание фигурировало внутри классической рефлексивной процедуры самосознания.

П. Поскольку мы переходим от рассуждений, касающихся нашей работы с сознанием и касающихся метазначения сознания, к сознанию как таковому в нашем рассуждении, т. е. поскольку мы переходим уже к терминологии понимания нами нашего сознания, я предложил бы начать с понятия и термина «сфера сознания». «Сферу сознания» мы вводим для обозначения нашей гипотезы о том, что сознание может быть описано вне зависимости от возможности приурочивания этого сознания к определенному субъекту, индивиду. Более того: в связи с этим возникает другой вопрос — вопрос о принципиальной возможности не приписывать и сознанию чего бы то ни было, как со стороны субъекта, так и со стороны объекта. Мне кажется, что для такой гипотезы недостаточно замечания о том, что сознание может описываться как необъектное. Чтобы здесь быть последовательным, необходимо допустить принципиальную возможность описания сознания как чего-то онтологически и несубъектного. Я повторяю: здесь речь идет не о действительном положении вещей, поскольку действительное положение вещей применительно к сознанию нами здесь не обсуждается. Мы здесь говорим о том, что в нашем понимании сознания мы предполагаем возможность его описания вне какой бы то ни было приуроченности, вне какого бы то ни было приписывания как объектного, так и субъектного порядка, поскольку и субъект и объект сознания по необходимости выступают как некоторым образом сформированное действительное положение вещей относительно сознания. Рассматривая сознание под этим углом зрения (я сейчас говорю не о сфере сознания, а вообще о сознании), мы можем сферу сознания рассматривать как своего рода метасферу по отношению к другим возможным сферам научного, философского, метафизического умозрительного рассмотрения. Именно положение сознания, как какого-то универсального метаобъекта, делает невозможным обращение к аналогиям, ибо всякая аналогия, чтобы быть корректной, должна производиться либо на том же уровне, что и анализируемый факт, или, по крайней мере, на уровне, близком к нему.

М. Я хотел бы тебя остановить в этом рассуждении по одной простой причине: я представляю себе неплодотворным такой способ разговора о сфере сознания, когда понятие «сфера сознания» вводится для читателя с самого начала как наш условный прием, плодотворность и разумность которого пока еще далеко не очевидны. Я думаю, лучше было бы начать с какого-то конкретного, наглядного пути «хождения» по сознанию, пути, который привел бы к явному парадоксу, к такому случаю парадоксальности, в применении к которому мы могли бы предложить «сферу сознания» как способ разрешения этого парадокса, так, чтобы читатель одновременно имел, во-первых, исходный материал и, во-вторых — имел бы какую-то очевидную тупиковую ситуацию, в которую его вводит другой способ рассмотрения сознания. И только тогда он мог бы принять предлагаемое нами представление о сфере сознания, как способ выхода из этого тупика. Ведь фактически мы хотим ввести понятие «сфера сознания», как понятие, разрешающее как раз те противоречия, к которым приводит применение понятия «субъекта» и «объекта», противоречия, к которым приводит само различение объектной сферы, как сферы натурально существующей — с одной стороны, и субъективной сферы, как тоже натурально существующей, но имеющей какие-то психологические качества и характеристики, отличные от характеристик объективной сферы. Одной из причин введения понятия «сфера сознания» может, например, служить тот факт, что не существует психологического объекта, что теория сознания в той мере, в какой она — теория сознания, должна отказываться в исходных (или вводных) своих построениях от представления о существовании психологических качеств, чтобы, может быть, потом их ввести, но уже на основе сознания, а не как натурально данное нечто.

П. Но для этого надо найти синтезирующий уровень?

М. Это лишь один из примеров, потому что здесь для нас область субъективного как таковая не изначальна, а является конструкцией. Мы же хотим найти нечто *начальное*.

П. Мы можем исходить из весьма элементарной и тривиальной умозрительной предпосылки, что если с самого начала принять гипотезу о принципиальной равноценности (в отношении научного описания) субъекта и объекта, то таким образом естественно может возникнуть представление о том, что существует какая-то универсальная синтезирующая категория, опираясь на которую мы могли бы перейти к рассмотрению субъектного и объектного планов. Поскольку я живу в определенной *культуре*, я привык мыслить и описывать события в более или менее строго дихотомическом плане: «субъект — объект». Допустим, возникает какое-то иное представление, — представление о том, что план «субъекта — объекта» не считается мною первичным планом умозрения, что первичный план иной, во-первых, и не дихотомический — во-вторых, что существует какой-то абстрактный синтезирующий план, от которого мы могли бы перейти к плану «субъект — объект». Т. е., иначе говоря, я могу допустить, что существует такой уровень моего понимания, на котором я, зная, что имеются такие способы описания, как описания чего-то как субъекта и описания чего-то как объекта, вот, зная это, я предлагаю в своем рассуждении в качестве *первичного* способа описания такой способ, когда вводится сфера сознания, в которой нечто описывается без присутствия субъекта или объекта.

М. Это может быть выражено иначе. \*Сама необходимость в этом ходе, который я назвал бы метарассуждением, предполагающим понятие «сферы сознания», связана с тем обстоятельством, что в попытках описания сознания необходимо сначала предварительно сконструировать некоторый синтетический объект.\*

П. Объект, который в нашем понимании объектом бы не являлся, т. е. который являлся бы объектом «для нас», но который внутри нашего умозрения уже стал конструкцией нашего умозрения, объектом в реальном смысле этого слова явиться не может.

М. Этот синтетический объект должен позволить нам перейти границу, — свободно двигаться вдоль и поперек в границах различий между психологическим описанием, описанием социологическим, этическим и т. д., — позволить нам построить исходную точку отсчета, которая не зависела бы от предметных и профессиональных разделений на социологию (или социологический подход к сознанию), психологический подход к сознанию, этический подход к сознанию и т. д. Объект, который обладал бы своими особыми свойствами, и который позволил бы нам потом увидеть в ином свете те же самые предметы, которые традиционно отнесены по департаментам социологии познания и сознания, психологии сознания, этики, эпистемологии и т. д. В начале нам важно не быть связанными никакими расчленениями. Это первый и основной пункт. Но, кроме того, «сфера сознания», не содержащая в себе объектно-субъектных характеристик, является частью символического аппарата нашего анализа сознания, нашего понимания сознания.\* (Я при этом не имею в виду, что весь аппарат понимания сознания — символичен). Я возвращаюсь к обстоятельству, которое частично уже было нами отмечено в прагматическом описании нашего подхода к сознанию. Мы говорили о борьбе с сознанием и тем самым фактически имели в виду очень распространенный и широко наблюдающийся факт, что масса процессов сознания или духовной деятельности — выразимся здесь пока так, недифференцированно, связана с разрушением существующих объективаций с одной стороны, а с другой стороны — психологических кристаллизаций, которые приписываются в виде свойств субъекту. Происходит разрушение каких-то вещественных и объектных структур и структур субъективности. И вот, чтобы обозначить то *нечто*, ради чего разрушаются вещественные и психологические структуры, нечто, что уже по определению, по самому нашему подходу, по самому нашему способу фиксации этих явлений не имеет направления, не

имеет лица, не имеет характеристики (потому что если бы оно имело лицо, имело бы характеристики, оно уже было бы одной из субъективных и объективных структур), мы вводим неконкретизируемый символ (или оператор) «сфера сознания» как обозначение этого предельного «нечто». Или иначе — чтобы выразить эту направленность работы нашего понимания сознания, т. е. такого понимания, которое видит борьбу с сознанием, как возникающую в каких-то *пунктах*, в каких-то *точках*, мы должны вводить понятие о «сфере» или о «пустоте», в которую всё это «устремляется», сфере не получающей никаких определений. Для наглядности можно было бы ввести парадоксальную ситуацию описания сознания, вызывающую какие-то новые представления, в данном случае представление сферы сознания. Существующие способы описания сознания оперируют сознанием как объектом, обязательно приуроченным к субъекту или, если они не оперируют таким представлением (некоторые разновидности экзистенциальных теорий не предполагают такой приуроченности), то они, тем не менее, связаны с принятием основнойсылки классической философии, а именно, что самая достоверная точка отсчета для любого явления сознания есть *данности сознания*. Т. е. это такие способы описания сознания, которые не выходят за пределы самого сознания — никогда и в принципе не выходят. Таков основной тезис классической философии: привилегированность данностей сознания, и это же остается — на другом языке и в рамках другого подхода — пунктом и базой феноменологического и экзистенциалистского анализа. Здесь-то и обнаруживается та характерная черта, что как при рассмотрении сознания как объекта, предлежащего субъекту, так и при таком рассмотрении, которое не выходит за рамки сознания (потому что ищет в нем самую точку отсчета) имеет место следующий парадокс: в обоих случаях мы оказываемся в ситуации, когда мы вынуждены сознанием называть нечто, что заведомо и явно не является сознанием. Так, например, феноменологические авторы термин «сознание» применяли к процессам, которые совершаются бессознательно, или, как выражаются феноменологи, анонимно, автоматически, спонтанно и пр. и пр., т. е. они сознанием — и другого термина у них не было, и на это толкала их логика рассуждения, — должны были называть такие вещи, которые они в то же время сами не должны были бы называть сознанием: они не являются сознанием по тем же характеристикам, которые они сознанию приписывают.

Тогда в рамках этого рассуждения двусмысленным становится самый термин «сознание». И может быть основной парадокс психоанализа заключается в следующем: обычно ведь психоанализ упрекают в том, что в психоанализе понятием совершенно мифологического типа является понятие бессознательного. Оно никак, мол, не определяется, оно есть нечто вроде маленького кобальда, дьяволенка, творящего всякие безобразия. Но дело не в этом. Основной парадокс психоанализа, может быть, как и парадокс феноменологии и экзистенциализма, состоит в том, что термин «сознание» стал двусмысленным, расплылся. Проблемой стало не бессознательное, а сознание, которое осталось непонятым и непонятым.

П. Практически получилось так, что Фрейд и Юнг открыли цивилизованному миру бессознательное в порядке отчленения, в порядке аналитического процесса, отчленяющего бессознательное от сознательного для того, чтобы сделать более содержательным аналитическое понимание сознания. А на самом деле аналитическое понимание сознания выявило свою полную бессодержательность, именно в результате введения бессознательного.

М. Совершенно верно. Проблемой стало сознание — место, природа, содержание и вообще самый смысл понятия «сознание». Мне кажется, понимания можно было бы достичь простым показом того, что *оставаясь* в рамках сознания, т. е. такого способа описания, который не вводит нечто находящееся вне сознания, вне сознания как субъектно-объектной реальности, нельзя решить проблему сознания. Хотя многие современные авторы и повторяют, что субъект и объект едины, что есть сфера, в которой субъект не

отделим от объекта, но в той мере, в какой мы оперируем такой техникой, которая за точку отсчета берет данности сознания или данности в сознании, мы неминуемо оказываемся в рамках парадоксов. Один я уже назвал: мы сознанием называем явно что-то несознательное, приписываем сознанию черты чего-то, явно сознанием не являющимся. Во-вторых, мы возвращаемся в этих точках отсчета, в этих координатах, к очень старому парадоксу, который был известен Сократу, древним индийцам и по крайней мере таким философам нового времени, как Декарт и Спиноза, а именно, что сам акт мысли содержит в себе известную парадоксальность. Например, \*Сократ говорил: для того, чтобы узнать *что-то*, я должен знать то, что я хочу знать. Я *уже* должен знать то, что я хочу узнать. Спиноза говорил, что фактически для того, чтобы знать, я должен *уже* знать, *почему* мне нужно это узнать, а для того, чтобы знать почему мне нужно это знать, я должен знать, что я хочу узнать, и так до бесконечности. Для разрешения этого парадокса Спиноза и вводил понятие божественного бесконечного интеллекта, частью которого является человеческий интеллект. — И древние индийцы, собственно, говорили то же самое. Ты помнишь теорию атмана, согласно которой, если я нечто фиксирую как факт моего сознания, то я уже не в этом состоянии сознания, и я, следовательно, уже не «я» и т. д. до бесконечности. Так вот, мне кажется, именно для разрешения такого рода *ситуаций* нам нужно было бы, пригодилось бы понятие, которое было бы введено в качестве точки отсчета в понимании сознания, так, чтобы эта точка отсчета не лежала бы как данность в сознании»

П. Правильно. Но мне кажется, здесь понятие «сфера сознания», вводимое нами в наше понимание сознания, может помочь и в разрешении ситуации другого рода? Наша парадоксальная ситуация, с одной стороны, в общем, является ситуацией чисто умозрительной, с другой же стороны, она, по-видимому, связана с очень стойкой *«металингвистической» ситуацией*. — Дело в том, что существует такая аксиома европейского, да впрочем почти и всякого иного умозрения? Эта аксиома, которая в ряде систем присутствует имплицитно, а в ряде систем достаточно ясно текстуально выражена, — заключается вот в чем: если мы говорим, что мы что-то понимаем, что мы что-то пытаемся понять, то мы при этом предполагаем, что *это что-то себя не понимает*, либо, что оно себя не понимает в *данный момент*. В общем любое умозрительное допущение *«твоего»*, *«моего»* понимания чего-либо с необходимостью, аксиоматически предполагает, что это «что-то», хотя бы в ситуации *нашего* понимания себя не понимает. \*Когда мы понимаем, то оно само себя не понимает: если оно понимает само себя, то значит мы его не понимаем. Такова «аксиома исключительности», которая, по существу, всегда устанавливает какие-то области монополии понимания. Введение «сферы сознания» поможет разрешению такой ситуации потому, что в данном случае, когда я говорю, что существует неприуроченное к объекту и субъекту сознание, я просто хочу сказать, что я при этом отвлекаюсь от проблемы его понимания *самим собой*. В данном случае я, так сказать, склонен принять другую гипотезу, которая эту проблему снимает, а именно, что *моя* попытка понимания сознания не имеет никакого отношения к вопросу — понимает ли сознание само себя, или не понимает. И в этой гипотезе имплицитно содержится, конечно, презумпция, что оно себя понимает, не будучи приурочено ни к субъекту, ни к объекту.

М. Это допущение не будет означать буквально, что сознание себя понимает, но что мы в нашем анализе условно принимаем то, что «говорит» сознание, за действительное положение вещей.

П. Т. е. мы вводим какую-то безличную конструкцию: «Оно понимает».

М. Какую-то часть сознания (независимо от того, что мы могли бы сказать о референтах этого сознания) мы приравниваем к действительному положению вещей. Я продолжу: дело в том, что принцип этот — и здесь нам приходится немного забежать вперед, потому что он не совсем относится к проблеме сферы сознания, но относится к ней в то же время в том смысле,

что без введения понятия «сфера сознания» это дальнейшее поле конкретной проблемы нельзя будет развить — я считаю, что вообще наряду с принципами, которые известны в классической философии, должен быть введен (наряду с таким, скажем, как упорядоченность мира и т. п.), — «принцип объективной ошибки». Что я имею в виду? Когда мы говорим, что какая-то часть сознания нами приравнивается к действительному положению вещей (тем самым отвлекаясь от того, понимает ли сознание само себя, или нет), мы фактически допускаем в качестве универсального позитивного принципа, что возможна ошибка, но мы должны и будем «ей» верить. Совершая это «приравнивание», и, т. о., отвлекаясь от классической дилеммы, о которой мы говорили, мы вводим своего рода «квази-предметность». Или, вернее, так: то, что мы позволяем в нашем понимании сознания считать за действительное положение вещей, есть то, что мы в нашей метатеории, имеющей отправным пунктом сферу сознания, будем называть квази-предметностью. Введение квази-предметности есть единственный, на мой взгляд, способ разрешения этих парадоксов потому, что суть их состоит в том, что употребляемые способы описания сознания наталкиваются на нечто, которое ускользает от рефлексивной процедуры. А сами эти способы описания непрерывно связаны с рефлексивной процедурой, очерчены ее посылками, ее традицией и т. д. Но когда они наталкиваются на нечто ускользающее от рефлексивной процедуры в принципе, то тогда-то и возникают парадоксы, разрешение которых, собственно, и состояло бы в отказе от рефлексивности, т. е. от классического способа описания, потому что классическое описание в принципе исключает приравнение какой-то части сознания к действительному положению вещей.

П. Т. е. к такому действительному положению вещей, которое *себя* не понимает, а сознание это то, что *мы* понимаем.

М. Совершенно верно. А действительное положение вещей есть нечто такое, о чем никакая рефлексия не может сказать, что это «*есть*» сознание.

П. Таким образом, в классическом способе содержится *придуманная* противоречия: «договорились», что если объект, то он — не сознание, а если — сознание, то оно — не объект. Мы же, не утверждая объективности сознания и отвлекаясь от объективности и субъективности сознания, снимаем эту проблему.

М. Вводя термин и понятие «сфера сознания», мы возвращаемся к этой проблеме, но уже обозначаем ее как квази-предметность. Возможен еще один подход наощупь к сфере сознания. Мне кажется, что операционально удобно исходить из какой-то идеализированной прагматической ситуации. Рассмотрение любого вопроса, поскольку оно описывается самим человеком, который этот вопрос рассматривает, должно предполагать какую-то первичную исходную ситуацию, когда этот вопрос *не рассматривается*. Вопрос не рассматривается, потом он рассматривается. Вот мы не *беседовали* о сознании, потом мы начинаем беседовать о сознании, мы не занимались пониманием сознания, потом мы начинаем заниматься пониманием сознания. И чтобы понять прагматическую ситуацию, о которой говорилось в первой беседе, мы условимся, что не будем считать ситуацию, когда мы не занимаемся пониманием сознания, равнозначной ситуации, когда это сознание не существует; потому что если б мы так считали, то мы таким образом имплицитно выражали бы идею, что сознание объектно, тогда как оно не должно быть ни объектным, ни субъектным, даже в такой чисто прагматической сфере. Мы считаем: если мы и не приступили к рассуждению о сознании, к пониманию сознания, к эксплицированию нашего понимания сознания, то это само по себе еще ничего не говорит о проблеме возможности описания сознания как такового. Т. е. мы здесь исходим из условия, что «наше понимание сознания» и «сознание» находятся на различных уровнях ситуативной достоверности. В этой нашей беседе мы принимаем понятие «сфера сознания» как первичное в нашем рассуждении, в нашем понимании сознания, не потому, что оно является понятием высшего ранга абстракции, а напротив — потому что оно практически является как бы понятием высшего ранга прагматизации. Мы

сообщаем, описываем тот круг ситуаций, который окружает ситуацию нашего понимания сознания и, собственно, понятие «сфера сознания», по существу, выступает как понятие предельно прагматизированное, как способ обобщенного описания этих ситуаций, а не как способ обобщенного описания сознания. Этим мы еще раз подчеркиваем, что речь идет о *метатермине*.<sup>1</sup>

Понятие «сфера сознания» является не только достоянием нашей метатеории сознания; соприкосновение со сферой сознания есть акт, совершаемый, может быть, ежедневно и ежечасно человеком. Можно показать, что любой акт, который на поверхности описывается как акт творчества, есть ситуация, в которой некто *делает*, входя в сферу сознания, или выходя из нее. Т. е. мы обозначаем как сферу сознания нечто, к чему практически приводят некоторые ситуации.

П. Вместе с тем это есть аксиоматизируемая нами ситуация, в которой в принципе они могут и не участвовать.

М. Когда человек попадает в сферу сознания, я говорю: «есть человек, попавший в сферу сознания». Я не хочу этим сказать, что все люди находятся в сфере сознания, но раз он есть в ней — он есть в ней. Это тавтология. Вот что я имею в виду: или есть, или нет. Когда Вольтер говорил, что добродетель не может быть половинной (или она есть, или ее нет), то он не имел в виду, что все люди добродетельны, наоборот, он имел в виду, что они *могут* быть таковыми (или не быть).

П. Таким образом, у нас сфера сознания будет фигурировать как какое-то псевдо-топологическое понятие. О психике мы можем говорить, что она есть в сфере сознания, или мы можем говорить о сфере сознания, что она здесь есть, или что ее здесь нет, и, вводя метатермин «сфера сознания», как некоторую предельную, не содержательную, а чисто практически ситуационную абстракцию, мы можем договориться, что она обладает такими свойствами, что мы можем сказать, что она имеет место и мы можем сказать, что она где-то не имеет места. И вот тут возникает еще одно предложение: в целях дальнейшего более четкого развития наших бесед о метатеории сознания, я предложил бы хотя бы предварительно договориться, что *для нас существенно, что сфера сознания в принципе имеет место*, т. е. что она *имеет место вообще*. В каком-то более конкретном смысле мы можем говорить, что она есть *здесь*, или что *здесь* ее нет. Но *вообще* она есть. Это, опять-таки, делается как чисто прагматическое допущение.

Мне кажется, что сфера сознания *не классифицируема* в силу специфики самого нашего подхода, о котором мы говорили выше. Она неклассифицируема потому, что мы предполагаем, что сфера сознания это есть то, что нам поможет в дальнейшем перейти к каким-то уточнениям, каким-то спецификациям и конкретизациям сознания, которые нам дадут эти уточнения, также неклассифицируемым. В нашем подходе лежит принцип сплошной и последовательной *неклассифицируемости*. Т. е. когда я думаю, что совершается переход от понятия сферы сознания к понятию «состояние сознания» или от понятия сферы сознания к понятию «структура сознания», то это не значит, что этот переход может рассматриваться как логически классификационный. Этот переход совершается как переход в нашем понимании сознания, о котором говорилось выше. Это не переход от общего понятия к частному, а просто следующая ступень в нашем рассуждении, в конкретизации нашего понимания. Новые понятия выступают как новые конкретизации самого нашего понимания, а не его объекта.

М. До рассмотрения нами дальнейших конкретизаций нашего понимания сознания, мне кажется целесообразным остановиться на таких представлениях как «мировое событие» и «мировой объект». Я считаю, что некоторые факты, объекты, события сознания, фиксируемые или в сознании существующие в отличие от событий психической жизни человека, являются событиями, объектами, стоящими как бы на линиях, которые пронизывают любые эпохи, любые человеческие структуры, какие бы они ни были — национальные, социальные, личностные, в которых что-то существует вне времени, в которых что-то су-

существует как тождество. Я поясню на примере: «потоп как разлив реки или морское наводнение есть «событие». Но потоп как символ, который выдан сознанием, есть «мировое событие». Объект и событие такого рода, т. е. существующие вне времени, которые, как *казалось бы*, имеют какой-то реальный аналог, в действительности вовсе к нему не относятся, а есть нечто другое, есть мировое событие, есть мировой объект, в принципе иначе анализируемый. И сам факт наблюдения, восприятия людьми реального события должен анализироваться т. о. совершенно иначе, нежели тот же факт, но ставший «мировым событием» и долженствующий быть соотносенным, как таковой, уже с *жизнью сознания*. Я могу утверждать, что материал мифов составляется из мировых событий (выступающих как *мифемы*). Таких мировых событий и мировых объектов, очевидно, можно насчитать энное количество. Различение между терминами «событие» и «объект» здесь — чисто процедурное. Я говорю «событие», если хочу в одном и том же объекте подчеркнуть и процессуальность. Я говорю «объект», если я хочу фиксировать — это «*тоже объект*», потому что событие есть объект в моей терминологии, то, что я называю объектом. Я считаю, что нужно ввести это понятие как дополнительное в связи и вместе со сферой сознания.

П. Мы сейчас сферу сознания рассмотрели с прагматической и метатеоретической стороны. Мне кажется, что ее можно рассматривать и как определенную мифему, и тогда возможна гипотеза, что сфера сознания в отношении к мировому событию, к мировому объекту выступает как «универсальный наблюдатель».

М. Фактически сферу сознания мы вводим как понятие, которое замещает нам «картезианского человека». Классическая философия, как мы говорили в предыдущей беседе, оперировала посылкой, допущением субъекта, как некоего универсального божественного модуля наблюдения в рамках какой-то рефлексивной процедуры. Фактически это понятие должно вобрать в себя часть свойств наблюдения, которые приписывались наблюдающему субъекту как божественному модулю универсальной перцепции, и часть свойств, которые приписывались объекту наблюдения, но мы не приписываем этому модулю никаких свойств рефлексии и, т. о., забирая у него часть свойств субъекта и часть свойств объекта как инструмента наблюдения или наблюдающего устройства, мы и применяем понятие сферы сознания. Понятия же мирового объекта и мирового события позволяют нам отвлечься от проблемы связи между культурой и сознанием, перехода информации от одной культуры к другой, реальной преемственности и т. д. Я просто утверждаю следующую вещь, что событие, отраженное в индийской мифологии, и событие, отраженное в греческой мифологии, могут быть мною посредством реального мирового объекта и мирового события взяты в одной точке, на одной линии, как одно событие; т. е. объект, находящийся в одной точке мировой линии, есть мировой объект, независимо от того, могу ли я в реальной связи, преемственности проследить заимствование в одной культуре из другой, одной мифологии из другой и пр., и пр. Оттого-то, вводя понятия «мировой объект» и «мировое событие», мы избавляемся от проблемы временно-пространственных связей культур, оставляя ее этнографией и антропологией. Т. е. *независимо от реальной связи* должны быть какие-то два события во внешних разобщенных культурах или личностях, которые находятся в одной точке на мировой линии и являются *одним* событием, *одним* «мировым объектом».

П. Нам следует полностью отказаться от понятия культуры, как чего-то противопоставленного сознанию. Понятие культуры как культуры вообще, как термина и как элемента восприятия обыкновенного человека в нашем рассмотрении не имеет никакого отношения к сознанию. Но есть еще другой чисто прагматический момент. Дело в том, что метатеория сознания, как я себе ее представляю (так же как само сознание) к культуре вообще и к какой-нибудь частной культуре *может* не иметь никакого отношения. Имеются различные *теории* сознания, о которых мы не говорим, и которые будут относиться к культурам, но «само сознание» и наша работа с сознанием, кото-



рые представлены в предлагаемой нами метатеории, не имеют никакого отношения ни к культуре, ни к культурам.

И в заключение надо уточнить семиотический аспект термина «сфера сознания». Мы об этом говорили вначале, что помимо метаподхода мы рассматриваем сферу сознания как очередной элемент, очередное слово, очередной термин нашей системы обозначений нашего символического языка.

М. Когда я характеризовал понятие сферы сознания как элемента символического аппарата, говорил о символическом характере раздела метатеории, и говорил, что мы подчеркиваем символический характер самой нашей работы, то имел в виду некоторые свойства, которые мы в последующем обнаруживаем в сознании, а эмпирически обнаруживали еще *до начала* нашего движения в этой работе. Они-то наше движение как понимание метатеории сознания и вызвали. Я имею в виду свойства объекта, которые не поддаются детерминистическому анализу, а с другой стороны ускользают от любого типа семиотического анализа, основанного на том, что существует обозначаемое как реально отделенный элемент, и существует обозначающее как денотат первого. Термин же «сфера сознания» является «символом» того обстоятельства, что в данном рассмотрении не существует ни обозначаемого, ни обозначающего, ни обозначателя. Мы имеем дело с интуитивным опытом семиотизации, с опытом, в котором эти три момента наличествуют, но не улавливаются, как отделенные во времени и пространстве. Можно предположить, что существует *непрерывная* связь между обозначаемым и обозначающим, когда невозможно отделить одно от другого.

П. Теперь еще немного о сфере сознания. У меня остается чувство неудовлетворенности *неполным пониманием*. Я окончательно не понимаю, что я сам хочу сделать с ней, но она появилась в моем понимании, и я *должен* пытаться ее эксплицировать, поскольку, образно выражаясь, моя психика оказалась *в том же самом месте*, где появилась такого рода идея. Я еще раз напоминаю о принципиальной неприуроченности понятия «сферы сознания» к индивидуальному психическому механизму. Поэтому выражения «здесь есть сфера сознания» или «здесь нет сферы сознания» — условны, и, вообще говоря, не вполне правильны в том смысле, в каком мы начали это рассуждение, потому что, поскольку речь не идет об индивидуальных психических механизмах, то скорее можно сказать, что сфера сознания *есть*, что она «вообще есть» вне такой приуроченности и мы можем утверждать, что она *здесь есть* или что ее *здесь нет* — только когда такая приуроченность нами идеально планируется, что, по-моему, все-таки к сфере сознания неприемимо. Это возможно при дальнейшей спецификации сознания, когда речь пойдет о состояниях и структурах сознания. Сфера сознания для меня — идеальный прагматический этап. Мы начинаем экспликацию понимания нами сферы сознания, потому что сфера сознания это то, что знаменует в нашей беседе определенную границу: «*вот здесь*» мы начинаем объяснение нами терминов нашего понимания, и, соответственно, терминов метатеории сознания, и поскольку оно нами начинается от какого-то «ничто», мы это «ничто», эту границу, это исходное называем сферой сознания.

М. Ты делаешь упор на прагматический аспект термина «сфера сознания», вернее даже на прагматический аспект самого существования в сфере сознания, если можно выразить термином «существование» что-то, чему мы приписываем в то же время и свойство несуществования. И чтобы резюмировать этот аспект, можно вернуться к мысли о том, что сфера сознания это ситуация, в которой прагматически находятся «сознания» или, вернее, могут находиться, не имея в виду, что *каждое* сознание находится в этой ситуации. Оно или находится, или не находится.

П. Я хотел бы здесь лишить термин «сфера сознания» пространственной спецификации, имея в виду дальнейший ход рассуждения. Сфера сознания, строго говоря, не обладает пространственной определенностью, так же как она не обладает временной определенностью.

М. Однако, здесь есть *движения* и потому я хочу подчеркнуть то обстоятельство, что мы приписываем движение к сфере сознания не только нашему метатеоретическому рассуждению, но и прагматике сознания людей вообще. Но это не означает, что все люди находятся на пути такой прагматики; это прежде всего относится к *нашему* способу описания сознания, ибо, собственно говоря, в рубрику сферы сознания мы выносим какие-то свойства нашего *описания* сознания. Вводя понятие «сфера сознания», мы тем самым строим символическую часть нашего аппарата описания структуры и состояния сознания, часть, которой мы не приписываем никакой локализации, и которую никак не конкретизируем потому, что в дальнейшем сами состояния и структуры сознания мы будем рассматривать как локализацию и как конкретизацию того, что мы фиксируем в сфере сознания. Тем самым мы *фактически* признаем символический характер понятия «сфера сознания». Понятия же структуры сознания, состояния сознания и ряд других понятий, которые мы далее введем, не будут носить символический характер. Они нами будут выводиться в качестве интерпретации этого символа; само состояние сознания мы будем рассматривать как интерпретированное, конкретизированное существование сферы сознания, как локализацию, «захват», «ловушку» сферы сознания.\* Или наоборот можно перевернуть этот термин и сказать: вхождение в сферу сознания, нечто вошедшее в сферу сознания — обладает структурой сознания. Или наоборот: структура сознания будет разрушаться в сфере сознания, и т. д. Нам сейчас это не важно, — нам важно подчеркнуть, что понятие «сфера сознания» не подразумевает никакого реального события сознания. Вообще никакого реального события мы не описываем, и в этом смысле аппарат, в котором вводится понятие сферы сознания, обладает свойствами общими, скажем, с некоторыми чертами аппарата квантового или психоаналитического описания. Ведь очень многие недоразумения и ошибки в интерпретации классического психоанализа Фрейда, свойственные не только философам-интерпретаторам Фрейда, или посторонней публике, но и на 99% самим психоаналитикам, состоят в натуралистическом понимании процедуры Фрейда «Например, когда Фрейд говорит об «эдиповом комплексе», предполагают, что «эдипов комплекс есть понятие, обозначающее тип реально случившихся событий, что у такого-то индивида эдипов комплекс *реально* наличествует, в то время как на самом деле здесь наличествуют совершенно иные явления сознания, символически обозначаемые как «эдипов комплекс»).

### 3.

П. Теперь я предлагаю ввести понятие «*состояние сознания*». Я называю состоянием сознания, например, то состояние, в котором мы сейчас ведем беседу о метатеории сознания. Этим я хочу сказать, что каждой возможной мыслительной конструкции (в данном случае связанной с работой над сознанием, с пониманием сознания) соответствует определенное психическое состояние субъекта, *меня*. Т. е. состояние, которое обладает таким свойством, которым не обладают понятия, о которых мы говорили раньше. Говоря о сфере сознания, мы постулировали принципиальную неприуроченность к субъекту и к объекту.\* Теперь мы постулируем принципиальную приуроченность к субъекту, оставляя пока открытым вопрос об объекте. Поскольку мы с тобой договорились, что встали на несколько иной, чем был до сих пор, путь рассмотрению сознания, то мы можем позволить себе говорить о субъекте, не говоря об объекте (как, впрочем, и — говорить о субъекте, *не говоря* о субъекте). Я предлагаю говорить о сознании в смысле субъекта, не говоря об объекте. Как я реализую это предложение? Я говорю: в нашей беседе в данный момент, в ряде моментов, в какое-то определенное время, которое мы можем объективно фиксировать, а можем и не фиксировать, объективно присутствует некоторое определенное состояние нашего психо-физиологического аппарата. Здесь нечего доказывать — это постулируется. Я предполагаю, что каждому акту нашего рассмотрения соответствует определенное

состояние сознания. Оно может быть равно другому состоянию, может быть не равно ему. Кроме того, оно может быть *моим, твоим, его*; в данном случае существенна, во-первых, его приуроченность к субъекту, а во-вторых его чисто аксиоматическое соотношение с нашей работой над сознанием.

М. Можно сказать так: рефлекс над сознанием находится в каком-то состоянии, которое не является содержанием самого этого рефлекса, а является постоянной неустрашимой добавкой к любому такому содержанию и не входит в это содержание, или содержание не входит в него. Это одно и то же. Т. е. в каждый данный момент рефлекс находится в таком состоянии, которое само этим не ухватывается, и то, что оно не ухватывается, есть состояние сознания. Оно может описываться и классифицироваться некоторым психологическим образом, но само не имманентно психике, не есть внутри психологического. Идя дальше, мы назовем состоянием сознания и то, что в принципе путем какой-то проверки решения ранее не могло вообще иметь отношения к сознанию. Это — тоже состояние сознания. Какие-то вещи называются «неметаллами», — это относится к свойствам металлов. Мне кажется, что развитие философии и психологии в XX в., в связи с Фрейдом и феноменологией привело теорию сознания в своеобразный тупик, когда люди осознали забавный парадокс, что они чаще всего бывают вынуждены называть сознанием то, что сознанием не является. Я об этом говорил в прошлой беседе.

П. Я думаю, что термин «состояние сознания» показывает, не столь наше хитроумие, сколько наше бессилие решить проблему сознания содержательным образом. Не решая ее содержательным образом, мы решаем ее несодержательным образом. Но эта несодержательность понятия «состояние сознания» имеет одну важную сторону, которая делает его на следующем уровне содержательным.

М. Я приведу более парадоксальный оборот этого способа введения понятия «состояние сознания», показывающий сложность или невозможность самой проблемы. Когда мы говорили о сфере сознания, то имели в виду, что всё остальное будем вводить как конкретизацию нашего символического оператора. Фактически понятие «сфера сознания» есть оператор. Мы его и делаем. Фактически в этом определении состояния сознания мы говорим, что в состоянии сознания находится всякий, кто находится в сфере сознания.

П. Это — слишком обще. Ведь в состоянии сознания находится всякий, кто ничего не говорит и вообще ничего не думает, потому что состояние сознания является понятием *отрицательного содержания*, прямо ориентированного на процесс *психологически негативный*. В этой связи чрезвычайно интересна гениальная догадка древне-индийских психологов...

М. Ты имеешь в виду, что они одинаково привилегированное положение отводили и позитивным, и негативным конструкциям?

П. Да, но речь идет не о конструкциях, а именно о состояниях сознания. Когда человек не осознает, это тоже состояние сознания, когда он осознает — это тоже состояние сознания, когда он осознает одно — это тоже состояние сознания, когда он не осознает другое — это тоже состояние сознания. Но я хотел бы остановиться на еще одном обстоятельстве чисто психологического характера. Дело в том, что мы можем рассматривать конкретные психические процессы, явления, события, психические свойства (в данном случае совершенно не важен предикат и субъект), так же как любые уровни специфического функционирования психики (например — ощущение, восприятие, представление), аксиоматически соотнося их с сознанием, с определенными состояниями сознания. Очень интересно, что в древнеиндийской психологии всякое конкретное психологическое понятие имело свой дубликат. Например, зрение фигурировало как *зрение* (как специфический анализатор) и как категория сознания, связанная с «осознанием зрением» (либо с «осознанием зримого»), то же самое слух и т. д.

М. Если это так, если мы сознанием называем фактически любое психическое состояние, т. е. если мы фактически дублируем слух осознанием

слуха, зрение — осознанием зрения, то зачем нам нужен тогда термин «сознание»? Зачем нужна дубликация, если мы утверждаем, что теоретически, не имея в виду реальной соотнесенности, а условно, символически можно назвать состоянием сознания любое психическое явление (может быть, прагматически, — чтобы преодолеть в себе инерцию биологического бытия?). Что дает нам такая дубликация? Может быть термин «сознание» что-то решает относительно этих психических состояний, чего не было бы, если бы мы его не вводили?

П. Он позволяет нам работать над той стороной нашего бытия, которая не может быть объектом (не субъектом!) никакого позитивистского рассмотрения.

М. Т. е. поскольку все, что в психике не может быть рассмотрено объективно и в той мере, в какой оно не может быть рассмотрено объективно — есть сознание?

П. Да, а также и то, что является нам вне сознания, но что, с введением категории «состояние сознания», может быть приурочено к сознанию в качестве категории его состояния.

М. Когда, идя от сферы сознания к состоянию сознания, я сопоставляю два термина: «зрение» и рядом с ним как будто обозначающий то же самое — «осознание зрением», то я предполагаю, что осознание зримого есть, в свою очередь, состояние сознания, не являющееся содержанием зримого. Это означает, что в зримом я фиксирую то, что не является содержанием зримого, ни самого себя, но все время идет вместе с ними и все время ускользает, потому что если я снова в какой-то другой позиции попытаюсь зафиксировать то, что у меня ускользнуло в первой позиции, то я буду в состоянии сознания, в которое все равно не будет входить содержание зримого, слушаемого, рефлексимуемого. Поэтому, такие специфически психологические качества, как зрение и слух, будут нами всегда отличаться от сознания.

П. Совершенно верно. Будут нами отличаться от сознания, как некоторые объектные точки психики.

М. И в этом смысле мышление есть качество, а сознание не есть качество. Т. е. мы можем говорить так: чему-то могут приписываться качества сознания, но сознание не является качеством.

П. Когда мы говорим о том, что «состояние сознания» по преимуществу не содержательно, то, говоря о тех психических процессах, которые являются объектом науки психологии, и о которых мы говорим как об условных дубликатах сознания и, говоря о сознании, как своего рода *универсальном дубликате* психических объектов феноменов и процессов, мы предполагаем, что состояние сознания, как вводимая нами категория, *не содержательна по преимуществу*. Соответствующие же психические явления, служащие объектом науки психологии — содержательны, т. е. могут быть содержательны (возможно, что они могут быть и не содержательны), во всяком случае они не являются несодержательными по преимуществу. Но на этом мы не можем закончить обсуждение проблемы содержательности состояния сознания. Когда мы говорим о несодержательности состояний сознания, то мы не имеем в виду оппозицию формы содержанию. Состояния сознания ни в какой мере не могут быть мыслимы как какие-то формы, в которых это сознание могло бы содержательно реализоваться. Здесь несодержательность фигурирует как чисто негативное обстоятельство, и вот в связи с этим, а также в связи с последующим нашим рассуждением о структурах сознания, которые по преимуществу содержательны, я хочу сделать одно добавление. Дело в том, что состояние сознания может быть определенным образом приурочено к конкретному содержанию. Более того, в принципе возможна классификация состояний сознания (при невозможности классификации сферы сознания), классификация, которая может носить и психологический и логический характер, но вместе с тем мы можем представить себе и такую классификацию состояний сознания, которая носила бы содержательный

характер (т. е., когда нам дано *первично* определенное содержание, то этому содержанию может соответствовать определенное состояние сознания).

М. Т. е. этому содержанию мы приписываем свойства сознания, но само это свойство мы определяем независимо от содержания. Ведь так?

П. Может быть и так. Мы только что приводили здесь пример. Мы считаем, что тому факту, что мы пытаемся понять сознание, — что этому факту соответствует ряд индивидуальных состояний сознания, моего и моего оппонента. Но мы можем безусловно выявить и более конкретное соответствие — мы можем вообще представить себе, что любое мыслимое содержание, скажем, содержание типа: «всё, что имеет место, имеет некоторый смысл»; или: «всё, что имеет место, не имеет смысла», либо любое другое, вычленяемое текстуально содержание — мы можем соотносить с определенным состоянием сознания или с определенными состояниями сознания. Речь здесь идет не о каких-то однозначных соотношениях, — но о принципиальной возможности соотношения. \*Одному и тому же содержанию может соответствовать несколько состояний сознания, либо ряду содержаний может соотноситься одно состояние сознания. Важно, что мы допускаем возможность такого соотношения. \*Строго говоря, на эту идею интуитивно ориентируются психиатры последних 60—70 лет (поскольку, разумеется, они отвлекаются от этих категорий, недоступных неразвитому психиатрическому мышлению нашего времени), но в психиатрии это соотношение всегда фигурирует однопавленно, т. е. психиатр рассматривает какое-то конкретное содержание, относящееся к поведению человека, к мышлению человека и *от него* идет к каким-то общим патопсихологическим характеристикам, связанным с сознанием. Мне кажется, что в метатеории сознания такое соотношение должно быть всегда *обоюдным*, что такая соотношенность существует, но мы не можем никогда с определенностью сказать, что такое-то содержание соотносится с каким-то одним состоянием или какое-то одно состояние соотносится с каким-то одним содержанием. \*Неопределенность господствует всегда, когда речь идет о конкретизации состояний в смысле содержания, или о конкретизации содержаний в смысле состояния. При этом я хотел бы оговорить еще одно обстоятельство чисто психологического свойства. Мы можем мыслить какие-то содержания (когда речь идет о состояниях сознания) как *определенные типы*, т. е. хотя мы говорим о состояниях сознания в смысле приуроченности к личности, к индивиду, и хотя мы их соотносим с содержанием, подчеркивая тот факт, что сами они абсолютно несодержательны, но при этом всегда имеем в виду, что, соотношенность с личностью психических состояний (ориентированных на содержание) ни в какой мере не может говорить о соотношенности с *личностью* этих содержаний. Сами по себе эти содержания, так сказать, абсолютно не личностны, и не только потому (как мы увидим в дальнейшем, когда речь пойдет о чисто содержательной категории «структура сознания»), что они могут до бесконечности повторяться, что они антиисторичны, генетически не интерпретируемы, но еще и потому, что эти содержания *анонимны*, и поэтому могут нами трактоваться в лингвистической плоскости, как, условно говоря, *типы текстов*. Это очень трудно понять, как потому, что чисто лингвистически такие конкретизации всегда кажутся в высшей степени чуждыми сознанию, так и потому, что мы вообще не привыкли думать таким образом.

М. Когда мы говорим, что состояние сознания приурочено к какому-то содержанию или наоборот — что такое-то содержание приурочено к состоянию сознания, и говорим при этом, что несколько содержаний могут быть приурочены к одному состоянию сознания или наоборот — несколько состояний сознания может быть приурочено к одному какому-то содержанию, то мы, собственно говоря, имеем в виду следующее: нам не важно различие в данном случае сознания или состояния сознания в пространстве и времени, нам не важно — дискретно или не дискретно в данном случае состояние сознания.

П. Нет, в какой-то мере это важно, поскольку все-таки состояние сознания конкретизируется в пространстве как состояние сознания, приписы-

ваемое данной личности. И оно дискретно, как дискретна во времени сознательная жизнь личности.

М. Совершенно верно. Но мы можем представить себе одно состояние сознания, в котором будут все содержания, или сознание одного, в котором будут все содержания или состояния сознания многих, в которых будет одно и то же содержание ...

П. Да, но последнее возможно только тогда, когда мы отправляемся в нашем рассуждении не от состояния сознания, а от содержания, т. е. когда речь будет уже идти о структуре сознания.

М. Нам фактически нужно определить состояние сознания, как формальное свойство, не в смысле противоположности содержанию, а в смысле независимости от любого содержания, которое всегда у человека есть. Само свойство сознания «имеется у содержания», если содержание «находится» в состоянии сознания. Вот что мы хотим сказать. И тем самым мы уже вводим состояние сознания формально: «сознать» означает «быть формой сознания» или, вернее сказать, «осознавать» значит «быть формой».

П. Нечто вроде: осознавать — с таким уже более психолого-онтологическим оттенком — это значит, в известном смысле, «быть в состоянии осознавать».

М. Т. е. быть формой для любого потенциального содержания. И, мне кажется, отправляясь от этого положения, мы можем ввести понятие «текста сознания», не боясь лингвистических и психологических аналогий и ассоциаций.

П. Для большей корректности нашей беседы надо условиться о том, что отсутствие содержания тоже может явиться в некотором роде соотносительным с определенным состоянием сознания. А может и не явиться. Тут важна возможность. Определенное содержание мы оцениваем и позитивно, и негативно. Мы уже не раз говорили об абсолютной независимости и равноценности негативного и позитивного случаев, когда речь идет о сознании. Когда содержание отмечено знаком минус, когда мы говорим, что содержания *нет*, то мы также можем представить себе определенное состояние сознания, ориентированное на это «*нет*» по отношению к содержанию. Т. е. мне представляется, что есть такие состояния сознания, которым соответствует отсутствие какого-либо *осознаваемого содержания*. Это будет очень важно в дальнейшем.

М. Я возвращаюсь к вопросу о «тексте сознания», и пытаюсь его сформулировать так: содержание есть текст, текст есть содержание. Текст или содержание есть нечто *читаемое сознанием*. Чтение текста и есть, в некотором роде, состояние сознания. Но именно потому, что мы вводим понятие «состояние сознания» как определение или конкретизацию, относящуюся к чему-то бессодержательному, мы тем самым имеем в виду какую-то совершенно особую сторону текста. Какую же сторону текста мы имеем в виду? Мне кажется, что, собственно говоря, состоянием сознания является такое чтение текста сознания, или точнее, чтение такого текста сознания, который возникает в акте самого чтения. Т. е. состояние сознания не есть чтение текста, который дан *до* или *независимо* от состояния сознания. Само состояние сознания есть такая сторона (или свойство) текста, *которая* возникает, существует в акте самого чтения текста. Текст складывается чтением текста, и эта сторона текста или это свойство текста или такой текст есть *фактически* состояние сознания, есть конечная, вспыхивающая связь или замыкание ...

П. ... осознающего с осознаваемым.

М. Совершенно верно — какой-то ситуации «осознающего — осознаваемого», и то, что появляется в акте осознания этого что-то, и есть состояние сознания. Поэтому, если я под видом состояния сознания описываю такое свойство текста, то я заведомо ввожу понятие состояния сознания, как понятие чего-то бессодержательного, хотя всегда связанного с каким-то содержанием, — как с текстом, негативно или позитивно.

П. Но тогда мы неизбежно приходим к противоречию с двумя такими,

я бы сказал, фундаментальнейшими представлениями, скорее даже не современной науки, а современной культуры: это текст и информация. Винер (также как и Эшби) постоянно подчеркивает то обстоятельство, что понятия информации всегда предусматривают какую-то двухполюсность, т. е. информация существует только *одновременно* на уровне отправителя и на уровне получателя и текст тогда представляется какой-то определенной информативной длительностью. Мы же на этом этапе рассуждения целиком отвлекаемся от современного «культурного» представления об информации и тексте.

М. Если мы под свойством сознания текста понимаем свойство текста возникать и существовать в акте самого возникновения, то вводя такое свойство, мы пост-фактум можем рассуждать о том, что в сознание можно ввести тексты, которые информативны, затем отличать текст от информации (как от того, что существует на двух полюсах, а не на одном) и т. д. Но сам факт, что мы пост-фактум можем рассуждать о таких вещах, говорит о том, что они не нужны, когда мы вводим «состояние сознания», ибо оно есть возможность интерпретации сознанием психики как самого себя.

П. Они нам не нужны еще и по другой причине. Дело в том, что понятия «информация» и «текст» психологически и научно ориентированы на коммуникацию. Текст в нашем понимании ориентирован, прежде всего, на аутокоммуникацию. Но, конечно, одно не исключает другого.

М. Безусловно, что на каком-то ином уровне возможна социология сознания или какой-то социологический ход в самой метатеории сознания, где сознание может быть интерпретировано как социально рожденный, социально возникший феномен. От такой возможности мы здесь специально отвлекаемся, потому что иначе сознание нельзя было бы как-то объяснить, истолковать отдельно, обособленно от проблемы коммуникации. Но, тем не менее, мы отдаем себе отчет в том, что мы само сознание все же истолковываем как аутокоммуникацию по преимуществу.

П. Возьмем такой случай: у 20 человек мы наблюдаем состояние сознания, которое мы считаем одним и тем же. Это наше право — каким-то образом навязывать наши рамки эмпирике. Так вот, имеется точка зрения, что если, скажем, одно и то же состояние сознания имеется у 20 чел., то это *предполагает* определенную коммуникацию этих состояний в пространстве. Или, если подойти к этой проблеме с другой стороны, то это будет предполагать определенную коммуникацию содержаний. Я категорически выступаю против такой постановки вопроса. Почему?

М. Прежде всего потому, что содержание не коммуницируется как *сознание*. *Сознание постоянно должно возникать*. Коммуницируется нечто другое. А если нечто коммуницируется, то оно — не сознание.

П. В данном случае нас вообще не интересует проблема *объективной коммуникации*, т. е. проблема, без которой не существует ни современное лингвистическое понимание текста, ни теория информации в целом.

М. Нас это не интересует потому, что мы осознаем, что когда что-то коммуницируется, то коммуницируется вовсе не сознание, — сознание должно *постоянно* возникать.

П. Таким образом, возвращаясь к нашему пониманию текста, мы можем его сформулировать следующим образом: *текст в нашем понимании применительно к метатеории сознания — это некторая длительность содержания, ориентированная на некоторое состояние сознания*. А последнее мы вводим вне какой-либо принципиальной оппозиции. Состояние сознания не противостоит тем содержаниям, соотнесенным с ним, о которых шла речь до сих пор, такая оппозиция не имеет места.

Теперь перехожу к третьей основной категории в наших беседах, а именно — к «структуре сознания». Мне представляется, что структура сознания будет содержанием, абстрагированным от состояния сознания, т. е. от того первоначального условия, которые мы ввели, когда вводили понятие «состояние сознания», а именно что оно есть нечто, не существующее вне приуроченности к индивиду. О структуре сознания мы скажем: это есть

нечто, не могущее быть, принципиально не могущее существовать, будучи приурочено к индивиду ... Потому что имеет прежде всего сугубо содержательное существование, но опять-таки не в смысле противопоставления формы и содержания.

М. Структура сознания может быть названа содержанием и может быть названа формой; частично понятием «структура сознания» мы покрываем то, что традиционно во многих философских течениях и школах называется «формой сознания».

П. Я предлагаю первую общую характеристику понятия «структура сознания»; структура сознания представляется мне каким-то чисто пространственным элементом; мы говорим, что сознание существует, т. е. мы представляем себе, что существует ряд совершенно конкретных явлений сознания. Допустим такой элементарный случай: несколько человек высказывают какую-то общую идею, чем дают нам возможность обнаружить какие-то «одинаковые тексты». Мне кажется чрезвычайно существенным начинать с одинаковости, с повторяемости. Эти несколько человек могут жить одновременно или они могут жить в разные века или в разных тысячелетиях.

М. Можно сказать так — некоторое количество текстов прочитано с одинаковым сознанием.

П. Ну, нет, я против.

М. Почему?

П. Потому что я начинаю, «не зная» о *собственно сознании*. Какие-то «тексты сознания» прочитаны в разное время и в разных местах.

М. Этим предполагается, что как факт сознания они одинаковы?

П. Мы позволим себе предположить, что это — одно и то же, и вообще у нас нет оснований с точки зрения содержательного подхода к тексту в этом сомневаться. У нас будут основания в этом сомневаться, если мы будем подходить к этой же проблеме на уровне психологии личности, и даже на уровне *нашего* представления о состоянии сознания, но в данном случае мы от этого отвлекаемся. Мы не знаем, что прочел, но мы знаем, *что* прочитано. Грубо говоря, мы встречаемся со случаем, когда «сознание *прочитало* сознание». Нам важно *что* прочитало сознание и *что* прочитано. Тут предполагается и определенная длительность этого содержания. И когда у нас есть ряд таких текстов, то мы можем сделать один элементарный, чисто бытовой вывод, что такого рода текст «вообще есть», — не то, что он возникает в разных местах, в разное время, а что «такой текст есть». Я говорю: текст, а не тексты, — потому что если мы считаем их одинаковыми с точки зрения прокламированного нами подхода, то у нас нет основания говорить: «тексты». Ведь математик не говорит: «числа 5», но говорит: «число 5», хотя оно может фигурировать в тысячах и миллионах случаев, связанных с различными прагматическими, временно-пространственными ситуациями. Мы можем сказать: вот, существует такой факт сознания, мы предполагаем под фактом нечто содержательное. Но это еще не есть структура сознания. Мы хотим, чтобы наше мышление привыкло к иному подходу к материалу сознания. Мы говорим, что нечто здесь существует и на это существование длительности содержания сознания мы в каких-то случаях можем накладывать определенные рамки, т. е. в каком-то смысле мы можем говорить, что существует определенный текст сознания, и, в то же время, если мы про какой-то текст сознания говорим, что он существует, у нас есть некоторые основания утверждать, скажем, что *в этом месте существует сознание*. Это во-первых. Что в этом месте не существует другого текста сознания — во-вторых. И что есть место, где этого текста сознания не существует — в третьих.

М. Я бы добавил четвертое: и этот текст сознания *должен* существовать.

П. Мне кажется, что есть какие-то возможности дальнейших выводов из наших первых положений. Мы можем сказать, что эти содержательные акты сознания *дискретны*, что они дискретны не столько по отношению к *ничему*, т. е. к тому, где нет сознания и не только по отношению к перебиву



другими актами сознания, но что они дискретны к самим себе прежде всего. Когда мы говорим, что *есть* акт сознания, это не означает (как когда речь шла о состоянии сознания) временно-пространственной непрерывности, потому что, когда он *есть*, то это не означает ничего более того, что «он *есть*». Под «*есть*» мы предполагаем, что он «*есть*» в данный момент, когда мы говорим, что он *есть*, и что у нас нет основания полагать, чтобы в какое-нибудь другое время (когда об этом пойдет речь в нашем метарассуждении) его бы не было. Но мы не рассуждаем непрерывно и не осознаем непрерывно. Я полагаю, что дискретность своего сознательного существования мы произвольно накладываем на факт содержательности сознания. Теперь возвращаемся к пространственной характеристике. Всё то, что мы сейчас сказали, само по себе не говорит о том, что этот факт сознания *реально* существует в пространстве, но нам удобно говорить о нем, как о «как бы существующем» в каком-то пространстве.

М. Само пространство может осознаваться как содержательное явление сознания. Содержательный факт или содержательный материал сознания есть некоторое пространственное расположение самого материала сознания, — не в том смысле, что сознание «в» пространстве, а в том, что само это сознание (как структура сознания) есть определенное пространственное расположение относительно самого себя. Сама структура сознания есть определенная пространственная конфигурация. Она сама по себе есть некоторое пространство.

П. И, наконец, последняя характеристика «факта» сознания. Можно сказать, что этим фактом могут быть структуры. Что это означает? Что он может обладать определенной сложностью, т. е. он может содержать в себе известное разнообразие. Само существование факта, понятие о котором мы вводим, предполагает собой разнообразие сознания. Мы говорим: «где-то *есть* факт сознания», «где-то *есть* один факт сознания, а где-то совсем другой». Мне кажется, наши размышления о факте сознания сами по себе *есть* размышления о структуре сознания. Он — факт, пока мы не наделили его этим последним важным свойством, а именно — что этот факт сознания обладает внутренней сложностью в отличие от однородности состояния сознания.

М. И — что он может быть расчленен в процесс метарассуждения. При чем в процессе метарассуждения он может быть расчленен иначе, чем он расчленяется в личностной, культурной, индивидуальной конкретизации, а также в любой другой: социальной, технологической, математической, лингвистической и т. д. И метарассуждение, расчленяющее материал структуры сознания, будет предметно иным, потому что оно *есть* некоторый самостоятельный предмет, и с некоторой точки зрения наше расчленение будет опосредствующим по отношению к другому расчленению, которое произвел сам человек, попадающий или попавший в ту или иную структуру сознания.

П. И мы в момент нашего метарассуждения о структуре сознания не имеем возможности оценивать метасознание с точки зрения применения к нему понятия структуры. Это очень важное обстоятельство. Мы можем утверждать, что содержанию такого факта сознания, каким является в данный момент наша беседа о сознании, соответствует известное состояние сознания, но мы не можем описывать этот факт, который мы сейчас эксплицируем в нашей работе, как какую-то определенную структуру сознания.

М. Т. о., когда мы рассуждаем о *нашем* понимании сознания, то сами не знаем, в какой структуре сознания мы находимся, и если бы мы знали, в какой структуре сознания мы находимся, то тем самым мы автоматически находились бы уже в другой структуре сознания, чем та, в которой мы излагаем нашу метатеорию сознания.

П. Не говоря уже о том, что предметом нашего рассуждения здесь является структура сознания (как понятие метатеории), а не метаструктура сознания. Это тоже чрезвычайно важно.

М. Я предлагаю вместо термина «факт сознания», когда мы отличаем его от структуры сознания, — употреблять термин «случившееся сознание».

П. По-видимому, «случившееся сознание» реально не может быть нами в каждый момент схвачено в метарассуждении. И когда мы задаем вопрос — является ли указанное случившееся сознание содержательным сознанием, является ли оно структурой сознания, то в данном случае отпадают ограничения, которые мы высказали вначале. В частности отпадает ограничение: «есть факт сознания, или нет факта сознания». Мы считаем, что *«есть»*, потому что мы сейчас в некотором роде сопричастны этому факту, но мы не можем говорить о структуре сознания, когда мы говорим о факте сознания, потому что структура сознания обязательно предполагает внешнюю и внутреннюю расчлененность, а мы не способны, в силу известного правила дополнительности в наблюдении, одновременно переживать факт сознания и как структуру, — может быть, мы оказались уже в другой или в третьей структуре. Или, — может быть, мы вообще вышли из области структуры сознания в область случившегося сознания, которое нами не может быть структурировано. Поэтому мы не можем сказать, что где существует факт, там существует структура сознания, существует структурированный факт сознания, ибо мы не можем к каждому факту сознания прилагать интерпретацию структурированности. Мы лишь предполагаем, что содержательность сознания может выступать в качестве структуры.

М. Т. е. мы рассуждаем примерно так: мы попали в «условия дополнительности» при наблюдении, и, тем не менее мы ищем какой-то способ объективного описания. Понятие структуры сознания есть то понятие, которое позволяет нам компромиссно в «условиях дополнительности» стать на путь объективного описания того, что мы в первых беседах договорились не считать объектом.

П. Утверждая, что существуют какие-то структуры сознания, и утверждая соответствие этих структур определенным конкретным текстам сознания, включая сюда вербальные, письменные, и т. д., мы вместе с тем субъективно не можем сказать, идет ли речь о структуре сознания. Я приведу такой пример: существует нечто, что мы называем структурой сознания. Допустим я предлагаю какой-то текст и говорю: «прошу вас считать этот текст структурой сознания». Скажем, я предлагаю: «мы осознаем то обстоятельство, что мы когда-нибудь умрем, осознавая при этом и то обстоятельство, что мы не знаем, когда это случится, и осознание этого обстоятельства лишает первую его часть психологической достоверности». И в данном случае я говорю: «мы считаем это структурой сознания». Поскольку мы ввели понятие «структура сознания», это уже *наше* дело считать, что является структурой сознания, а что не является. Но я при этом не могу утверждать, что я нахожусь в *этой* структуре сознания. Я могу сказать это про другого человека, но не могу сказать этого про себя. Не могу сказать этого про себя в двух смыслах: во-первых, потому что я тут же неизбежно перехожу в метаструктуру, которая не равна структуре. Это вообще есть уже что-то совершенно иное, чем мы здесь заниматься не будем. Это есть вторичное, третичное, четвертичное осознание сознания (и ему, очевидно, соответствует и особое *состояние сознания*). Во-вторых, здесь есть еще и имеющее отношение к этому вопросу, так сказать, «предметное» обстоятельство: я не могу быть уверенным, что нахожусь именно в этой структуре, именно в силу того факта, что я сейчас осознаю нахождение в этой структуре. Поэтому эмпирическое утверждение о каком-то факте сознания, что он является структурой сознания, может иметь место только в объективном плане. Ведь мы в принципе могли бы сказать, что может быть задан какой-то список структур сознания, но мы не можем сказать в каждый данный момент — в какой части, в какой точке этого списка мы находимся. Но тем не менее, список *есть* и в нем есть какое-то количество (вероятно, очень большое) структур сознания. Теперь возвращаемся опять к одной из первоначальных характеристик, связанных со структурами сознания. Итак, какие-то факты мы можем рассматривать как разные структуры сознания, какие-то факты как относящиеся к одной структуре сознания, какие-то факты — как не относящиеся к структуре сознания (если мы ставим вопрос в общей форме). Явля-

ется ли этот факт сам по себе структурой сознания, или нет? По-видимому, мы можем иметь дело не только с разными структурами, но и с разными фактами сознания, разными в их отношении к структуре. Т. е. о каком-то факте мы можем сказать, что это — структура сознания, о другом — что это — не структура сознания, хотя последний в определенных прагматических ситуациях может фигурировать как структура сознания. Это именно то, что ты предлагал называть *псевдоструктурой сознания*. Здесь, как об этом уже говорилось вначале, *невозможна теория*, т. е. мы не можем заранее предсказать структуру сознания, даже рассматривая при этом относительно большой текст. Мы можем этот текст определенным образом примитивизировать, дробить, членить. И мы можем сказать, что ...

М. ... что текст этот поддается описанию на уровне структур сознания или что в нем поддается такому описанию, и что нет.

П. Пожалуй, здесь важно, что этот список у нас *заранее есть*. Мы не знаем заранее всё, что относится к структуре сознания, но мы договорились о каких-то фактах, что они есть структуры сознания, и в этом смысле мы могли бы позволить себе предположить, что некоторые факты мы можем представить себе в некоторых прагматических ситуациях играющими роль структур сознания. Скажем, относительно приведенного выше примера («человек смертен») я предполагаю, что это — структура сознания. Но я совершенно с тобой согласен, когда ты говоришь, что понятие «человек» не является структурой сознания, — оно является фактом сознания, но оно не является фактом, который будет давать нам при многочисленном повторении во времени и пространстве основание считать себя *одним и тем же*, т. е. считать себя структурой сознания. Я беру только этот признак. Он собственно даже может не быть одним и тем же *фактом* сознания. Мы его называем одним и тем же фактом сознания исключительно в силу однозначности его лингвистической обозначенности (когда такие тексты оказываются в пределах одного и того же естественного языка).

М. Т. е. если мы говорим, что существует структура сознания в применении к «человеку» (в нашем примере), то мы имеем в виду, что человек является структурой сознания лишь как набор признаков или как содержание типа: «человек смертен».

П. Мы можем также сказать, что этот факт *имеет отношение* к структуре сознания, поэтому мы его и называем псевдо-структурой сознания. Возьмем, наконец, третий факт сознания в нашем примере — «Я», — его еще труднее объективно квалифицировать с точки зрения сознания, ибо признаки «Я» относятся к совершенно другой плоскости, чем признаки «человека», не говоря уже о плоскости, в которой фигурирует структура «человек смертен».

М. «Человек» или «человек смертен» фигурирует на уровне структур сознания, а признаки «Я» фигурируют на уровне вторичных образований сознания, т. е. тех, которые конструируются из материалов первичных, а первичным является структура сознания.

П. И когда человек говорит: «мое Я этому чуждо», — он использует некоторые псевдоструктуры сознания, потому что «Я» *не существует в смысле структуры сознания*. Но здесь чрезвычайно важно, что «Я» соответствует определенному *состоянию сознания*. Я напоминаю при этом, что состояние сознания не обязательно должно соответствовать структуре сознания (— оно может вообще не соответствовать сознанию). Оно может соответствовать псевдоструктуре сознания или не-структуре сознания, или факту сознания или *ничему*.

М. Но мы условимся считать, что любым образованиям сознания не могут быть обратно соотнесены состояния сознания. Даже, если мы рассматриваем конструкцию «Я» как иллюзорную по отношению к материалу, заданному структурой сознания, то сама эта иллюзорная конструкция *имплицитно* определяет состояние сознания.

П. Мы договорились, что эмпирически найденный факт сознания мы в общем случае не можем однозначно соотносить со структурой сознания. Мы

не можем также и само наше метарассуждение соотнести со структурой сознания. Но каждый этап нашего метарассуждения является, с одной стороны, фактом сознания, а с другой, что особенно важно, — соответствует определенным состояниям сознания. Таким образом, становится возможным представление о своего рода однонаправленной семиотической связи; структуры сознания, будущие структуры, не-структуры, отсутствия структур или отсутствия фактов на данном этапе нашего метарассуждения могут полагаться *знаками состояний сознания*. Но не наоборот; мы не можем идти от состояния сознания к содержательности сознания.

М. Поскольку содержательность мы рассматриваем как постоянную возможность состояния сознания!

П. Мы можем представить себе семиотическую классификацию сознания: что-то в сознании мы могли бы полагать знаком чего-то другого. В частности, внутри структуры сознания можно вычленить какой-то атомарный факт, который, будучи нами воспринят отдельно, будет фигурировать как знак этой структуры. Но и тут не будет однозначной связи. Тем не менее, мы можем утверждать о какой-то определенной семиотической связи, так же, как в случае соотнесения атомарных фактов, составленных из них структур и неструктурных атомарных фактов — к определенным состояниям сознания, как знаков — к обозначаемым.

Теперь я перехожу к прагматической стороне рассмотрения структуры сознания. Мы привыкли полагать все мыслимое генерацией нашей психики. Но здесь нас этот вопрос по существу интересовать не может, поскольку мы условились, что психикой заниматься не будем, т. е., если будет предложена идея о том, что психика генерирует нечто относящееся к сознанию, то мы не можем с этой идеей спорить, потому что мы не занимаемся психикой, — мы занимаемся *только сознанием*. Но если мы отказываемся от гипотезы психического субстрата сознания (поскольку в нашем рассмотрении она не фигурирует), то мы обязаны отказаться и от тех прагматических навыков и эстетических образов, которые связаны с идеей генерации, и прежде всего от одного пространственного образа, который присутствует почти во всех текстах, где соотносится человек и какой-то акт сознания. Человек включает факт сознания в какую-то пространственную физическую (т. е. на самом деле «псевдофизическую») сферу своего «я». Он говорит: «у меня родилась мысль», «я нечто придумал», «в моей голове возникла идея». Нам было бы интересно, поскольку мы отказываемся от идеи генерации, предложить своего рода инверсивный «антиобраз». Если мы будем говорить не «у меня возникла идея», а «я возник в идее», не «я придумал нечто», а «я оказался в нечто», «я оказался в мысли о чем-то», «я оказался внутри какого-то факта сознания», то это может «эстетически» помочь привычке к другому подходу, помочь чувственно воспринять мыслительные конструкции, к которым мы хотим в этой беседе себя приучить интеллектуально, помочь развитию новых рефлексивных процедур. Поскольку мы исходим из факта сознания, как в некотором роде «топологического понятия», понятия, связанного с местом и пространством, поскольку мы можем представить себе психику, как существующую «отдельно» (я полагаю, никто не станет спорить с тем *психологическим* фактом, что психики дискретны — психика «моя», «другого человека», и т. д.), как оказывающуюся внутри каких-то фактов, или структур сознания. Но это опять-таки предполагает, что психики могут оказаться и вне структур сознания вообще. Данная психика может быть в нескольких структурах сознания, может быть в одной структуре сознания или в другой структуре сознания. Естественно, все это имеет смысл только при попытке объективного подхода.

М. В проблеме структуры сознания, в проблеме разъяснения того, что такое структура сознания, можно идти от одной детали нашего истолкования состояния сознания. Состоянием сознания можно называть то, что *«интерпретировано»* и *«дано как присутствие»*, т. е. иначе говоря, состояние сознания может рассматриваться как продукт интерпретации или переживания сознанием индивидуальных психических механизмов. Или, употребляя другое

эквивалентное этому выражение: сознание может «захватываться» этими механизмами. Феноменологически же, проявление сознания можно интерпретировать как *исполнение* знания о психике. Объект и субъект тогда будут существовать лишь как разные случаи интерпретации сознанием этих психических механизмов.

П. А можем ли мы считать оппозицию «объект — субъект» структурой сознания?

М. Безусловно. С этой точки зрения сама оппозиция «объект — субъект» может быть нами разъяснена как одна из структур сознания. — И в смысле утверждения о том, что — объект и субъект существуют лишь как интерпретации сознанием психических механизмов, — может быть рассмотрена не только проблема сознания, но и проблема бессознательного... И тогда бессознательное будет выступать как *исполнение сознания* в другом (в данном случае — психофизиологическом) материале. И в связи с этим опять возвращаясь к тому, о чем уже говорили: сознание есть такой текст, который возникает актом чтения этого текста, который сам себя обозначает, который отсылает к самому себе. Эта самоотсылка снова становится текстом до бесконечности. И отсюда — переход к структуре сознания. Структура сознания — то содержательное, устойчивое расположение «места сознания», которое обнаруживается в связи с состояниями сознания, с точки зрения сферы сознания. Т. е. если мы взглянем на состояние сознания со стороны сферы сознания, то мы в состояниях сознания можем увидеть, вычленив, выявить структуры сознания. К этим структурам сознания применимо все то, что ты выше говорил, что они могут быть, могут не быть и т. д. Структуры сознания дискретны в пространстве и недискретны во времени, в отличие от декартовой топологии пространства. Структура сознания есть фактически внеличное, квазипредметное состояние бытия. Я уже перехожу на тот уровень анализа, который у нас до сих пор отсутствовал, а именно — сопоставительного анализа структуры сознания с бытием. Фактически структура сознания есть некоторое «заделывание дыр бытия», «дыр», оставляемых причинностно-следственными агрегатами. В этой квазипредметно структурированной «дыре» (которая другой структуры не имеет, потому что она — дыра) есть целостные структуры сознания.

П. Это — образ?

М. Мне здесь важно подчеркнуть следующую мысль, касающуюся того, как живут и существуют структуры сознания, мысль, касающуюся способа бытия, жизни структуры сознания. Структура сознания рассматривается нами как нечто такое, к чему не применимо понятие возникновения, уничтожения, — структуры сознания не возникают и не уничтожаются, ее может не быть в том или другом месте, или вообще может не быть той или другой структуры сознания. Это так. Но если она есть, то мы не можем уже говорить о том, что она возникла, или о том, что она уничтожилась. Мы можем говорить, что *сознание ушло* из какой-то структуры сознания, покинуло эту структуру сознания и, может быть, мы это сознание засечем потом в какой-нибудь другой структуре сознания, но мы ничего не говорим о судьбе предшествующей ей или другой структуры сознания, из которой ушло сознание, или которая была покинута сознанием. Кстати говоря, раз мы строим метатеорию сознания с учетом условий дополненности наблюдения, то мы здесь должны говорить лишь о *новом* сознательном опыте, а не о рождении и уничтожении структуры сознания. Фактически говоря, мы структуру сознания должны рассматривать в виде некой исконо-заданной и, может быть, даже ограниченной конечным по своему классификационному ряду материалом, который мы «берем взаймы» и здесь разрабатываем (под «мы» я имею в виду технический механизм нашей работы). Мы богаты чем-то взятым взаймы. Скажем, на этом взятом займы мы строим конструкцию «Я». На этом взятом займы мы строим мифологию и т. д. Так вот, сознание может *покидать* мифологическую систему, научную систему, или, даже языковую систему. И, продолжая это рассуждение можно будет говорить о следующем, чтобы пояснить такой метатеоретический, мето-

дологический характер самого этого понятия структуры сознания, — например, сопоставив структуру сознания с конструкциями типа «Я». Мне кажется, в этом типе имеются конструкции, которые, пожалуй, с точки зрения метода более приближаются к идеологическим конструкциям. Они, если их рассматривать в их отношении к структуре сознания, находятся как бы на одном уровне, равноправны между собой, и потому схожи со структурами сознания. Они все в отношении к структуре сознания являются *псевдоструктурами*, являются производными, вторичными явлениями. Так, если идти от «Я» или идеологических конструкций к этим структурам сознания, то они являются конечными, неразложимыми феноменами, конечными пунктами отсылки. А если идти к структурам сознания от нашего символического аппарата, то эти структуры являются квази-предметными образованиями, представляющими собой элемент нашего обобщенного детерминистского объективного описания, которое дает нам предметы и содержание отсчета. Я подчеркиваю — *содержание отсчета*, чтобы напомнить, что само состояние сознания как таковое вводилось нами как нечто бессодержательное, в отличие от структуры сознания. Так вот, это обобщенное объективное описание дает нам содержательные предметы, идеальные объекты мотивации, счет вторичных процессов, т. е. саму работу, всегда совершающуюся во вторичных процессах, все развертывание, которое индивидуальный психический механизм совершает с материалом сознания, когда этот механизм в нем находится!

## НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О ПОНЯТИИ ЯЗЫКОВОЙ ПРАВИЛЬНОСТИ

Б. М. Гаспаров

Теория порождающих грамматик с особенной остротой поставила вопрос о языковой правильности. Действительно, если для описания, представляющего собой классификацию фактов, извлеченных из реально существующих текстов, этот вопрос оказывается менее существенным (поскольку правильным признается все, что можно наблюдать в текстах)<sup>1</sup>, для грамматики, построенной в виде правил синтеза текста, вопросом первостепенной важности является установление принадлежности синтезированных текстов к языку. На выходе порождающего устройства мы получаем текст, который реально до этого нам не приходилось наблюдать. Совершенно очевидно, что оценка работы нашего устройства не может быть произведена, если мы не будем располагать четким критерием, с помощью которого нам удастся недвусмысленно определить, является ли полученный текст фактом языка, то есть мог ли бы он в принципе быть нами встречен в «естественном» языковом поведении.

Важность данной проблемы и вместе с тем ее сложность была осознана уже в основополагающих работах Н. Хомского, посвященных теории порождающих грамматик<sup>2</sup>. Рассмотрение более поздних работ позволяет убедиться, что с тех пор лингвисты гораздо дальше продвинулись в осознании сложности проблемы, чем по пути ее разрешения.

В самом деле, как это показал уже Хомский, статистические соображения здесь не могут служить надежным критерием, поскольку существуют предположения, вероятность появления которых в реальном тексте крайне низка, но которые тем не менее

---

<sup>1</sup> Вообще говоря, и для таксономического описания данный вопрос существует по крайней мере в виде необходимости отобрать для анализа некоторый корпус текстов. Но он в этом случае выступает не в таком явном виде, как при генеративном подходе.

<sup>2</sup> Н. Хомский, Синтаксические структуры, «Новое в лингвистике», т. II, М., 1962, стр. 416—421.

в принципе, при известных условиях, могут быть построены говорящим на данном языке и восприняты слушающим как осмысленное высказывание. Первоначально казалось, что это относится только к предложениям, характеризующимся необычным с точки зрения семантики сочетанием слов, но построенным по законам данного языка, в связи с чем и было введено понятие грамматической правильности в отличие от правильности семантической, так что предложения типа *Colourless green ideas sleep furiously* квалифицировались как грамматически правильные. Но, во-первых, чрезвычайно трудно оказывается во многих случаях провести грань между «необычным сочетанием смыслов» и неправильным построением. Как определить, например, с каким нарушением мы имеем дело в предложении типа *Он идет меня* — со смысловым (действию, обычно не направленному на какой-то адресат, приписывается такая направленность) или грамматическим (прямой объект поставлен после непереходного глагола). Нельзя в этой связи не вспомнить тонкое замечание Ю. Д. Апресяна, показавшего противоречивость толкования грамматической правильности в разных случаях у самого Хомского: последний определяет предложение *Sincerity admires John* как грамматически неправильное, хотя «непонятно, почему искренность не может восхищаться Джоном, если бесцветные зеленые идеи могут бешено спать»<sup>3</sup>.

Однако главная трудность заключена здесь в том, что и отнositельно последования слов, в котором имеются явные нарушения нормальных структурных связей, можно всегда представить некоторую ситуацию, в которой такое последование было бы произнесено и воспринято как высказывание на данном языке. Рассмотрим какое-нибудь заведомо «неправильное» предложение русского языка, например, *Птица летел*. Можем ли мы сказать с уверенностью, что данное предложение никогда и ни при каких условиях не может быть построено говорящими (и притом, конечно, нормально, «правильно» говорящими) на русском языке? По-видимому, нет. Например, данное предложение окажется вполне возможно в ситуации, когда оно будет иметь смысл «тот, кого мы условились ранее называть «птица», летел» и в ряде других случаев. Подобные ситуации, очевидно, можно примыслить и для любых других предложений такого типа<sup>4</sup>. Достаточно вспомнить в этой связи, как необычно выглядят, будучи перенесены на бумагу, высказывания, вполне возможные

---

<sup>3</sup> Ю. Д. Апресян, Экспериментальное исследование семантики русского глагола, М., 1967, стр. 40.

<sup>4</sup> Интересные примеры расхождения говорящих в оценке возможности предложений, задуманных первоначально как заведомо «неправильные», приводит А. Хилл в статье «О грамматической отмеченности предложений» (ВЯ, 1962, № 4). См. по этому поводу также: И. И. Ревзин, Метод моделирования и типология славянских языков, М., «Наука», 1967, стр. 66—70.



и даже обычные в устной речи<sup>5</sup>. В связи с этим совершенно справедливым представляется утверждение Х. Путнама: «Каким бы неправильным ни было предложение, совершенно неразумно утверждать, что нет таких обстоятельств, при которых говорящий не мог бы высказать его, а слушающий не мог бы его понять»<sup>6</sup>.

Итак, любая последовательность слов некоторого языка может при известных условиях получить статус высказывания на этом языке. Но даже и столь широкое допущение, как то, которое высказал Х. Путнам, по-видимому, в некотором смысле представляет собой неправомерное ограничение понятия правильности (если понимать под последней принципиальную возможность появления в тексте)<sup>7</sup>. Потому что в некоторых условиях и последование, не состоящее из слов — простой набор звуков, — может быть произнесено и воспринято как высказывание на данном языке.

В одном из рассказов Хармса, например, описана следующая ситуация. Герои, вообразив, что они попали в Бразилию, видят во встреченных ими ребятах «туземцев». Между двумя группами происходит следующий диалог.

«Туземцы открыли рты и стояли молча.

— Гапакук! — сказал им Колька по-индейски.

Вдруг туземцы засмеялись.

— Керек эри ялэ, — сказали туземцы.

— Ара токи, — сказал Колька.

— Мита? — спросили туземцы.

— Брось, пойдем дальше, — сказал Петька.

— Пильгедрау! — крикнул Колька.

— Пэркиля! — закричали туземцы.

— Кульмэгуинки — крикнул Колька.

— Пэркиля, пэркиля! — кричали туземцы.

— Бежим! — крикнул Петька. — Они драться хотят.

Но было уже поздно. Туземцы кинулись на Кольку и стали его бить.

— Караул! — кричал Колька.

— Пэркиля! — кричали туземцы»<sup>8</sup>.

«Высказывания», которыми обмениваются здесь говорящие, воспринимаются ими как осмысленные и, как видим, понимаются совершенно правильно. Между тем здесь одна из сторон (Коль-

<sup>5</sup> Ср. в этой связи интересное замечание Вяч. Вс. Иванова о том, что не существует жесткой границы между нормальной речью (по-видимому, прежде всего устной, разговорной речью) и афазией (Вяч. Вс. Иванов, Лингвистика и исследование афазии, «Структурно-типологические исследования», М., АН СССР, 1962, стр. 88—89).

<sup>6</sup> Х. Путнам, Некоторые спорные вопросы теории грамматики, «Новое в лингвистике», т. IV, М., 1965, стр. 69.

<sup>7</sup> Мы имеем в виду, конечно, не появление в тексте как результат случайной ошибки или незнания языка, а лишь те случаи, когда имеет место сознательная деятельность говорящих на данном языке.

<sup>8</sup> Цит. по книге: Д. Хармс, Что это было, М., Изд. «Малыш», 1967.

ка) произносит случайный набор финно-угорских слов (из различных языков), воспроизводя, по-видимому, обрывки слышанной где-то речи, и даже вовсе бессмысленные звукосочетания. Не может Колька понимать и ответы «туземцев» (говорящих по-фински) — понимать как нормальные высказывания<sup>9</sup>.

Итак, мы можем сказать, что любая репрезентация при известных условиях может стать высказыванием, которое будет построено и воспринято говорящими на данном языке. Отсюда следует, что принципиальная возможность появления в тексте так же не может служить критерием правильности, как и реальная встречаемость.

Вот почему постановка вопроса о правильности как принципиальной возможности употребления представляется нам неправомерной. Между тем интуитивно мы более или менее отчетливо чувствуем различие между предложениями, определяемыми как «правильные» и как «неправильные». Это обстоятельство можно объяснить, если исходить из предположения, что говорящие на данном языке квалифицируют любое предложенное ими высказывание не как возможное или невозможное, но как «нормальное» и отклоняющееся в каком-либо плане от нормы. С этой точки зрения представляется весьма полезным понятие отклоняющегося высказывания, используемое Х. Путнамом в уже упоминавшейся работе. Однако критерии разграничения этих двух типов высказываний остаются интуитивными, если не считать весьма неопределенной ссылки на «некоторую систему лингвистических регулярностей»<sup>10</sup>, характеризующих языковую норму.

Итак, можно сделать вывод, что не существует таких явлений, которые мы могли бы квалифицировать как заведомо невозможные.

В то же время данная проблема имеет еще одну, и притом чрезвычайно существенную, сторону. А именно, сделанный только что вывод будет неполным, если не добавить, что мы можем утверждать и нечто прямо противоположное: если любое высказывание при известных условиях оказывается возможным, то, с другой стороны, также любое высказывание при известных условиях может оказаться невозможным.

До сих пор мы рассматривали высказывания, о которых у нас были более или менее четкие основания говорить как о неправильных (отклоняющихся), с точки зрения их принципиальной возможности. Мы видели, что каким бы экзотичным, маловероятным и «некоммуникабельным» ни казалось на первый взгляд высказывание, при известных условиях оно может быть нормально включено в коммуникацию. Теперь мы рассмотрим

<sup>9</sup> Мы не говорим уже об орфоэпических или орфографических искажениях текста, которые тоже в определенных условиях могут быть, разумеется, сознательными и получать статус высказывания.

<sup>10</sup> Х. Путнам, ук. соч., стр. 70.

высказывания, интуитивно опознаваемые нами как заведомо «правильные» (нормальные). Можно увидеть, что каким бы обычным ни выглядело высказывание, всегда найдется контекст, в котором его включение в коммуникацию окажется невозможно, то есть в котором оно не будет воспринято как высказывание. Так, ни у кого не вызывает сомнений правильность такого русского предложения, как *Поезд идет*. Однако достаточно представить себе это предложение в качестве ответа на вопрос, например, *Как ваше здоровье?*, чтобы увидеть, что существуют ситуации, в которых данное высказывание как акт коммуникации невозможно, вернее, для того, чтобы оно в этом случае стало возможным, необходимо включение уже всей данной вопросно-ответной ситуации в специфический более общий контекст (например, в контекст, при котором эти реплики являются паролем и отзывом и т. д.). Иными словами, вся эта ситуация в целом обнаруживает свойства «отклоняющейся» в рассмотренном выше смысле. Наше «нормальное» предложение в этой ситуации «ведет себя» совершенно таким же образом, как рассмотренные выше «отклоняющиеся» высказывания типа *Colourless green ideas...* — для того, чтобы мотивировать его появление, мы в этом случае должны примыслить некоторую достаточно сложную и искусственную ситуацию. Следовательно, наше заведомо нормальное предложение в некоторых ситуациях не может быть употреблено как нормальное высказывание — его употребление делает такую ситуацию отклоняющейся.

Таким образом, следует еще раз подчеркнуть, что понятия «возможное» и «невозможное» высказывание, с одной стороны, и «нормальное» и «отклоняющееся», с другой, лежат в различных плоскостях. Поэтому возможность употребления не может служить критерием «нормальности» высказывания (равно как «невозможность» — критерием отклонения от нормы).

В этой связи считаем возможным высказать соображение, которое, как нам кажется, может лечь в основу по крайней мере одного из критериев определения высказываний в данном аспекте.

С этой целью обратим внимание на одно обстоятельство, весьма простое, но, как кажется, не всегда учитываемое в должной мере. Речь идет о том, что проблема правильности элемента любого уровня есть, в сущности, проблема установления границы этого элемента, проблема отличия его от неэлемента (например, предложения от не-предложения). Признание или непризнание некоей манифестации правильной означает отнесение или неотнесение ее к некоторому классу элементов. Отсюда следует, что определение правильности некоторой единицы не может быть имманентным, оно должно осуществляться извне по отношению к этой единице. Следовательно, все ссылки при определении правильности единицы на ее собственные, изнутри ей присущие

свойства (например, при определении правильности предложения — на некоторые особенности его построения, наличие смысла, определенной интонации и т. п.) не могут быть признаны удовлетворительными: они представляют в качестве свойства данной единицы то, что в действительности составляет границу между этой единицей и «всею остальным».

Итак, суждение о правильности некоторой единицы должно осуществляться на основе апелляции к внешним по отношению к этой единице критериям. Одним из таких критериев, в частности, может стать отношение высказывания к ситуации, в которой оно употреблено. А именно, по-видимому, нормальным может быть признано всякое высказывание, возможность существования которого мыслится нами вне каких-либо дополнительных ситуационных условий. Это не значит, конечно, что такое высказывание и в действительности существует вне каких-то определенных условий. Всякое высказывание обязательно включается в определенную коммуникативную ситуацию, в определенный «контекст ситуации», и его смысл может более или менее существенно изменяться в зависимости от характера этой ситуации. Поэтому полное понимание смысла высказывания невозможно вне тех контекстуальных и ситуационных условий, в которых оно было произнесено и воспринято.

Однако в том-то и дело, что для опознания нормального высказывания нам вовсе не обязательно (как это ни парадоксально) понять его смысл. Мы можем остаться в неведении относительно того, что имел в виду говорящий, если в силу каких-либо причин не сможем отнести его высказывания к соответствующей ситуации. Но это не мешает нам определить его речь как ряд высказываний. Например, предложение типа *он уже там* может быть истолковано, по-видимому, самым различным образом в зависимости от контекстуальных и ситуационных условий. Но для того, чтобы опознать его как предложение русского языка, нам не надо знать или примысливать какие-либо из этих условий. Мы можем оказаться в ситуации, когда смысл данного предложения останется нам непонятен, в силу незнания контекста, но при этом у нас не возникает ни малейших сомнений относительно того, что перед нами некоторое высказывание.

Из этого следует, между прочим, что критерий осмысленности недостаточно надежен при определении «правильности» высказывания. Более того, как раз те высказывания, которые мы квалифицируем как отклоняющиеся, должны быть обязательно определенным образом осмыслены, чтобы получить в наших глазах статус высказываний. Действительно, такие предложения могут быть опознаны именно в качестве предложений (а не простого набора слов или даже звуков) лишь в определенных условиях. Мы видели, что для признания последования слов *птица летел* предложением нам пришлось промыслить особый контекст (или

ряд контекстов), в котором такое предложение могло бы появиться. То же относится и к предложениям типа *Colourless green ideas sleep furiously*. Если предложения первого типа мы можем и не понять из-за незнания контекста, и все равно они для нас будут предложениями, то предложения данного типа, для того чтобы быть воспринятыми как предложения, должны быть обязательно поняты определенным образом путем включения их в некоторый (реальный или примысливаемый нами) контекст.

Из этого следует также, что понятие нормального высказывания не может быть определено на основе регулярной повторяемости. Специфические условия, в которых отклоняющееся высказывание оказывается возможным, могут повторяться много раз, что не мешает нам воспринять факт отклонения, потому что вне этих условий (хотя бы и очень часто встречающихся) данное высказывание не будет существовать как высказывание. Говорящий может оказаться в положении героя одного из рассказов Чехова, который двадцать лет, выходя из дому, читал вывеску «Большой выбор сигов», и двадцать лет не переставал каждый раз удивляться странности этой вывески, пока, наконец, не прочел однажды правильно — «Большой выбор сигар». Частая повторяемость какого-либо высказывания может способствовать его переходу со временем в разряд нормальных, но не является обязательным условием и признаком принадлежности к этому разряду. Отсюда ясно, как ненадежно разграничение явлений, встречаемых в тексте, на «обычные» (часто встречаемые) и «случайные». Между тем, при отсутствии формального критерия правильности, такое разграничение оказывается зачастую единственным приемом, дающим возможность произвести некоторое замкнутое описание.

Итак, существуют высказывания, для опознания которых не требуется их осмысления, то есть контекстуально-ситуационные условия в этом случае являются нерелевантными с точки зрения их восприятия как высказываний. Такие высказывания мы будем считать нормальными. Отклоняющимися же соответственно будем считать высказывания, существование которых мыслится лишь в некоторых контекстуально-ситуационных условиях, то есть последние являются с этой точки зрения релевантными.

С другой стороны, для квалификации отклоняющихся высказываний как простого набора некоторых элементов не требуется их специальное осмысление. Если мы произнесем одну из приводившихся ранее фраз этого рода «просто так», вне специфического контекста, она явно предстанет бессмысленным набором слов. В то же время нормальное высказывание может быть воспринято как простой набор элементов лишь при условии его определенного осмысления, примысливания некоторого специфиче-

ческого контекста, в котором оно могло бы потерять свое качество высказывания. Можно сказать в этой связи, что всякое отклоняющееся высказывание является для нас таковым до тех пор, пока мы не задались вопросом, в каких условиях оно могло бы иметь место. Напротив, всякое нормальное высказывание является для нас таковым до тех пор, пока мы не задумались над тем, в каких условиях оно могло бы оказаться невозможным.

Если представить понятия правильности (возможности) и, соответственно, неправильности (невозможности) в качестве дифференциальных признаков, по которым могут быть противопоставлены высказывания некоторого языка, то можно будет сказать, что в оппозиции по первому признаку (правильное — не правильное) высказывания, которые мы квалифицировали как «нормальные», выступают в качестве сильных (маркированных) членов. Их правильность выражена, они обладают как бы своеобразной «презумпцией правильности». В то же время отклоняющиеся высказывания в данной оппозиции играют роль слабых (немаркированных) элементов; о их правильности мы не можем судить вне определенного контекста, не можем утверждать, что они являются правильными, но не можем и отрицать такую возможность в принципе.

С другой стороны, в оппозиции по признаку «неправильность» (неправильное — не неправильное) данные два типа высказываний меняются местами. Отклоняющиеся высказывания оказываются в роли маркированных. Они обладают «презумпцией неправильности», тогда как нормальные высказывания с точки зрения данного признака оказываются не определенными.

Все приведенные до сих пор рассуждения основывались на дифференциации в пределах слишком неопределенного, диффузного понятия «правильности» таких принципиально различных явлений, как возможность и нормальность. Эта дифференциация базировалась, в свою очередь, на апелляции к внетекстовым, ситуационным моментам. В связи с этим проблема правильности представляла до сих пор как проблема целиком экстралингвистическая.

Однако принципиально «внешний» характер критерия правильности еще не означает, что он обязательно должен быть внетекстовым. Помимо ситуативной позиции, не менее существенным является и внутритекстовое, контекстуальное окружение рассматриваемой единицы. В связи с этим контекстуальный критерий при определении правильности должен быть признан столь же важным, как и ситуационный.

Мы можем определить этот критерий совершенно аналогично предложенному выше. А именно, нормальной (в этом плане) должна быть признана такая языковая единица, возможность появления которой не обусловлена никакими специальными кон-

текстуальными ограничениями, а невозможность<sup>11</sup> мыслиться, напротив, лишь в некотором специальном контексте. Соответственно отклоняющаяся единица может появиться, лишь накладывая на контекст некоторые специальные дополнительные ограничения.

Рассмотрим последовательность слов *старый дерево*. Нельзя сказать, чтобы такая последовательность слов не могла бы нам встретиться (в ситуационно нормальном высказывании) ни при каких обстоятельствах. Например, предложение *старый, дерево срубивший, лесоруб сказал* — содержит данную последовательность, но является нормальным. Однако это оказывается возможным только при выполнении некоторых дополнительных специальных условий построения контекста — в данном случае таким условием является обязательная постановака существительного мужского рода и причастия (или деепричастия). Значит, наша последовательность с точки зрения контекстуального критерия является отклоняющейся.

С другой стороны, словосочетание *падает дерево* не является, конечно, безусловно возможным в любом контексте. Например, оно невозможно в контексте *Он падает дерево* (такой контекст может существовать лишь как ситуативно отклоняющийся). Однако, если в предыдущем случае мы должны были специально придумывать контекст, в котором наше сочетание могло бы появиться, то здесь, напротив, нам надо придумывать контекст, в котором его появление оказалось бы невозможным. Принципиальная возможность для последнего сочетания быть употребленным не зависит от контекста, так как реализуется и в «нулевом контексте» (так же как ситуативно нормальное предложение может иметь место в «нулевой ситуации»). Здесь перед нами, следовательно, нормальное словосочетание.

Итак, понятие правильности претерпевает дальнейшую дифференциацию на основе различения контекстуального и ситуативного критерия. В связи с этим мы можем теперь говорить о структурной правильности (с точки зрения контекста) и актуальной правильности (с точки зрения ситуации). Каково соотношение данных понятий?

Мы знаем, что структурный фактор обычно выступает в качестве первичного, фундаментального по отношению к актуальному (таково, например, соотношение формального и актуального членения). Естественнo ожидать, что данное отношение будет иметь место и для понятия правильности.

Действительно, легко можно представить себе явление, нормальное с точки зрения структурной правильности и отклоняющееся с точки зрения актуальной правильности. Именно таков приводившийся уже пример Хомского: сочетание *бесцветные*

<sup>11</sup> Имеется в виду, конечно, невозможность при сохранении не только контекстуальной, но ситуационной нормальности.

зеленые идеи... не требует для своего введения специальных условий построения контекста, но требует специального осмысления в некоторой ситуации<sup>12</sup>. С другой стороны, очевидно, не существует языковых единиц, отклоняющихся в структурном и нормальных в актуальном плане.

Таким образом, все встречаемые в тексте манифестации с точки зрения правильности могут быть разбиты на три класса.

1. Актуально нормальные (из чего автоматически следует также и структурная нормальность). Данный случай вполне очевиден и не требует пояснения примерами.

2. Структурно нормальные, актуально отклоняющиеся.

Сюда относятся так называемые «фонетические слова», в которых соблюдены правила фонемной комбинаторики, но которые не зафиксированы нормой употребления, предложения типа *Colourless green ideas...*, псевдиалоги, подобные обсуждаемому выше.

3. Структурно отклоняющиеся (из чего следует также и актуальное отклонение). Примером такого рода для русского языка будут морфемы типа *мыфцпр*, слова типа *-тель-при-щик*, сочетания слов, такие как *большой птица*, и т. п.<sup>13</sup>.

Итак, противопоставление нормальных высказываний (как правильных, возможных) и отклоняющихся (как не правильных, невозможных), как видим, действительно существует. И если в реальных текстах это противопоставление не всегда проявляется, и «невозможное» оказывается в ряде случаев «возможным» (и наоборот), то мы можем расценить это явление как нейтрализацию указанного противопоставления.

При этом позиции, в которых происходит его нейтрализация, могут быть как внутритекстовыми (позиция в контексте), так и внетекстовыми (позиция в ситуации). Именно в некоторых специфических контекстах и ситуациях неправильные элементы осмысляются как правильные, и обратно.

До сих пор мы обсуждали проблему правильности только как проблему структуры предложения. Именно эта сторона описываемого явления обычно привлекает к себе внимание, и это не удивительно, так как именно предложения представляются важнейшим «блоком», из которых составляется любой текст.

---

<sup>12</sup> Отсюда ясно, что критерий структурной правильности представляет собой известный аналог понятию грамматической правильности у Хомского — с той лишь, однако, разницей, что данный критерий базируется на различении возможного и нормального и на апелляции к внешним связям, а не внутренним свойствам определяемого явления.

<sup>13</sup> Особым случаем оказывается суждение о правильности всего корпуса текстов, манифестирующих язык, то есть определение границы того, что относится к данному языку. Поскольку здесь проводится граница между всем принадлежащим языку и всем находящимся вне языка, вопрос о правильности в этом случае оказывается таким, который можно решить, лишь выйдя из пределов языка, то есть вопросом экстралингвистическим.



Однако предложенный критерий оценки правильности, разумеется, применим не только по отношению к предложениям, но и к единицам всех других языковых уровней. Так, в речи можно встретиться с любыми искажениями звуковой реализации фонемы, оправданными ситуационно (например, искажения, получающиеся из-за неправильности передающего устройства, нарочитые искажения с различной целью и т. д.). Очевидно, пользуясь нашим критерием, можно говорить о нормальной и отклоняющейся реализации фонемы. Аналогично любые сочетания фонем могут в некоторой ситуации выступать в качестве значимых единиц, то есть морфем (таким случаем как раз является приведенный выше пример из Д. Хармса). Следовательно, необходимо ввести понятие нормальной и отклоняющейся морфемы. Равным образом можно говорить о нормальном и отклоняющемся слове и, наконец, сочетании предложений, когда вся коммуникативная ситуация в целом может быть как нормальной, так и отклоняющейся, причем в последнем случае она получает право на существование, только будучи осмыслена в некоторой специфической более широкой ситуации, то есть оказывается полностью соответствующей предложенному определению. Выходя за пределы собственно лингвистических понятий, следует отметить, что разграничение «нормальных» и «отклоняющихся» явлений может оказаться полезным при описании языка различных искусств. Так, при описании какого-либо стиля нередко можно встретиться в соответствующих текстах с фактами инноваций или цитат из других стилей, разрушающих единство принятого языка (если рассматривать их наравне с нормальными явлениями данного стиля). Определение таких явлений и их отграничение оказывается возможным на основе понятия отклонения.

Вообще самые различные репрезентации могут быть в известных условиях восприняты как высказывания на языке какого-либо искусства<sup>14</sup> и, с другой стороны, опять-таки в известных условиях, предстанут как невозможные с точки зрения этого языка (достаточно представить себе реакцию человека, слышавшего сначала только музыку Гайдна или Моцарта и затем познакоившегося с произведениями современных авторов). Но, по-видимому, недостаточно лишь констатировать для некоторого явления принципиальную возможность принадлежать к данному языку, необходимо также определить, является ли оно в этом языке нормальным или отклоняющимся.

Наконец, рассмотренные здесь понятия могут быть трактованы еще шире, при описании всей системы человеческого поведения. Уже немало говорилось о том, что часто действия — «вы-

<sup>14</sup> См. об этом, например: Ю. М. Лотман, А. М. Пятигорский, Текст и функция, «3-я летняя школа по вторичным моделирующим системам», Тарту, 1968.

сказывания», совершенно обычные и нормальные с точки зрения одного поведенческого «языка», могут показаться в высшей степени экстравагантными и странными носителям другой системы поведения. Но мы можем пойти дальше и сказать, что любой, самый иррациональный, самый экстравагантный (с точки зрения определенного социума) человеческий поступок при известных условиях может получить осмысление и быть принят данным социумом. С другой стороны, самое заурядное, «обычное» (опять-таки с точки зрения определенных представлений) действие может в некоторых ситуациях выглядеть (для самих же носителей этих представлений) нелепым, «неправильным». Например, человек, медленно идущий по дороге, казалось бы, совершает обычное действие. Однако в ситуации, когда, например, дорога обстреливается из пулемета, это действие выглядит уже совсем не обычным. Мы можем, однако, на основе предложенного здесь критерия в некоторой системе поведения разграничить «нормальные» для этой системы явления, признаваемые правильными безотносительно к какой-либо ситуации, и «отклоняющиеся», получающие признание только в некоторых специфических ситуациях. Таким образом, разграничение отклоняющихся и нормальных явлений может оказаться полезным с точки зрения анализа текстов (в широком смысле), представляющих некоторую культуру в целом.

На всех рассмотренных здесь уровнях анализа постоянно необходимо иметь в виду основной принцип, лежащий в основе предлагаемого критерия: разграничение нормальных и отклоняющихся явлений некоторого языка представляет собой вопрос о границе данного языка (его репрезентаций), а потому с точки зрения последнего является исходным, получаемым говорящим вместе с овладением языком; однако в различных контекстуально-ситуационных условиях это противопоставление может деформироваться, нейтрализоваться; поэтому для определения границы между нормальным и отклоняющимся в каждом отдельном случае необходимо отвлечься от «возмущающего» влияния контекста, признавая нормальным или отклоняющимся только то явление, которое обнаруживает данное свойство безотносительно к контекстуальному окружению.

## К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ТЕКСТА И КОММЕНТАРИЯ

Х. Удам

При работе над письменными памятниками традиционных культур в первую очередь бросается в глаза их своеобразная семантическая организация — это, разумеется, в случае, если исследователь психологически подготовлен воспринимать их без предвзятостей и без стремления навязать предмету своих исследований метаязык собственного миропонимания. Вполне ясно, что в последнем случае семантическая структура подлинника разрушается или же подвергается в той или другой мере переустройству. Опасность искажения исследователем своего предмета менее заметна, когда они оба находятся внутри одной и той же культурной традиции, однако такого рода искажения в большей или меньшей степени неминуемы при работе над текстовым материалом, с которым исследователя не соединяет общность культурного окружения.<sup>1</sup> Это — типичное положение современного европейского исследователя восточных средневековых текстов. Здесь легче всего поддаться оптической иллюзии, считая вещи, расположенные на некотором расстоянии от нас, второстепенными, а вещи возле нас — самыми важными. «Главное заблуждение ориенталистов, — пишет известный французский востоковед Р. Генон, — которое заложено в самых основах их метода — то, что они смотрят на все со своей западной точки зрения, через собственный образ мышления, в то время, когда первейшим условием для корректной интерпретации любой доктрины является стремление освоить ее и стать самому, насколько возможно, на точку зрения тех, кто создал эту доктрину.»<sup>2</sup>

Отношение между текстом-подлинником и исследователем (читателем) можно удобнее всего моделировать понятиями, которыми описывается процесс коммуникации: текст выступает в виде некоторого сообщения, которое должно быть расшифровано адресатом при помощи имеющихся в его распоряжении средств. В идеальном случае язык сообщения и язык адресата более или менее совпадают, и сообщение расшифровывается с удовлетворительной полнотой. Но чем больше расходятся семантически, а также по общей структуре, эти языки, тем меньше объем добытой адресатом из сообщения информации; не поддающаяся расшифровке часть текста может рассматриваться просто как шум.<sup>3</sup>

Поскольку процесс расшифровки языкового сообщения сводится к замене одних элементов языка другими, которым адресат отдает предпочтение (перекодирование), то практически оно является переводом; элементы словаря, а также все семантические структуры языка сообщения отождествляются соответственно с элементами и семантическими структурами языка адресата. Другими словами, язык адресата становится языком описания (метаязыком) в отношении языка сообщения (языка-объекта).

Когда процесс перекодирования реализуется в рамках одного и того же естественного языка, а также когда в текст вводится дополнительный лекси-

ческий материал для выделения некоторых контекстуальных особенностей значения того или другого семантического элемента, это принято называть не переводом, а комментированием (толкованием). Комментарий в качестве расширения словаря адресата и вместе с тем увеличения объема извлекаемой из текста информации путем анализа и уточнения разных контекстуальных модификаций значения элементов кода является, таким образом, существенным структурным моментом передачи языкового сообщения вообще.<sup>4</sup>

Шум в сообщении на естественных языках порождается почти всегда уже за счет особенностей функционирования самого языка: словоупотребление всегда содержит в той или иной степени элемент метафоричности, благодаря которой значение лексических элементов всегда контекстуально окрашено.<sup>5</sup> Даже так называемое «словарное значение» следует трактовать как серию контекстуальных вариантов значения, упорядоченных по линии уменьшения вероятности их предсказуемости. Чем полнее реализованы моделирующие возможности языка — а это характерно прежде всего для поэтико-философских текстов — тем больше играет роль «контекстуальное значение».

Но текст может быть построен также таким образом, что он расшифровывается адресатом с удовлетворительной полнотой уже на уровне «словарного значения», дополнительная же информация извлекается из него за счет дальнейшей «контекстуализации» значения. В этом случае посредством внешне несложных семантических структур передается значительное количество особой информации. «Это — древний, известный и хороший платонический трюк скрывать под покровом видимо ничтожной темы то, что важно в философии.»<sup>6</sup> Последнее выводится из текста на основе особой контекстуализации значения, намеком на необходимость которого может служить определенная лексическая или синтаксическая стилизация сообщения.<sup>7</sup>

В традиционных культурах, интеллектуальная ориентация которых опирается на неизменные принципы существования и которые закреплены в образе текста-откровения, правильное понимание этого текста приобретает особо важное значение — правильно понимать Писание значит правильно жить. Однако из-за упомянутых выше особенностей языкового выражения «правильное понимание» распадается на две дополняющиеся друг друга традиции: «словарное значение», оно же буквальное значение, *закон*; и «контекстуальное значение», оно же духовное значение, *путь*. Чем больше делается упор на правильность понимания и увеличивается контекстуальность значения, тем герметичнее становится язык комментария, описывающего этот контекст.

Поскольку священное писание не является изложением некоторых нейтрально существующих обстоятельств, а представляет собой откровение, то в качестве такового оно является *ответом на вопрос*, выдвинутый условиями бытия конкретного человека. Такое сугубо личное и неповторимое отношение между «я» и «ты», в противопоставлении «закону» на социальном уровне, семантически тяготеет не к выражению его образом отношения между отцом и сыном или наставником и учеником, а отношением между влюбленным и возлюбленным.<sup>8</sup>

Возлюбленную мою нельзя увидеть глазами других,  
Мою дорогую надо смотреть моими глазами.<sup>9</sup>

В таком интимном контексте разговор об объективном содержании откровения — явная бессмыслица.

Ислам добавил к этой структуре субъективного диалога между человеческим «я» и космическим «ты» особый нюанс или даже перевернул это отношение: ответ откровения онтологически предшествует человеческому вопросу в виде императива. «Я» диктует человеческому «ты» горизонт его бытия. От человека зависит в какой мере он способен реализовать этот императив.<sup>10</sup> За этим диалектическим горизонтом космической манифестации бесконечная сущность бытия вечно скрыта от человека, это — космический «он». Дуализм манифестации выражается в языке структурой «я — ты» т. е. в

виде речи, и на основе этой происходит отождествление божественной речи (Писания) с космосом вообще. Структура Корана — символически тождественна со структурой космоса, в котором живет человек.<sup>11</sup> Семантическая структура текста Корана раскрывается только в данной структуре диалога. В сравнении с профаническими памятниками текст Корана является весьма аморфным, однако он семантически идеально упорядочивается в зеркале бытия человека в мире.<sup>12</sup>

В качестве некоторой семантической модели изложенных положений может служить приведенный ниже отрывок из традиционного комментария, в котором анализируется связь значения элементов языка со структурой бытия. Согласно издателю текста С. Нафиси, это — комментарий Абдурахмана Джами (1414—1494) на одну философскую касиду Фаридулдина Атгара (ум. 1220)<sup>13</sup>. Приведенный отрывок толкует следующее двустихие:

*Через слово божие, которое является как единым так и множественным, появилось в ниспосланной <книге> <sup>14</sup> разнообразие приобретаемых форм <sup>15</sup>.*

Знай, что создавшие гностическую традицию понимали слово божие как сущность, независимую от облика проявлений и приобретаемых форм, ибо на самом деле, у истинной реальности все качества являются едиными и лишены внутренней расчлененности<sup>16</sup>. Айнулкузат<sup>17</sup> говорит, что они возводят его имена к его сущности и знают, что в самом деле выражение — сотворенное, и считают это проявлением чего-то и конкретной формой другого в содержаниях и восприятиях говорящей души<sup>18</sup>, которая является познавающей<sup>19</sup> по своей сущности, а не благодаря внешним органам<sup>20</sup>. Когда формы выражения в говорящей душе достигают полноты, количественность исчезает и все становится единым: Кто познал душу свою, познал господу своего<sup>21</sup>. Однако это находится за пределами понимания умом.

Закон<sup>22</sup> опирается на это говорящее начало<sup>23</sup>. Когда он возжелал, чтобы появилась какая-нибудь вещь, он произнес: «Будь!» и эта вещь стала существующей<sup>24</sup>.

Пророки и приближенные им согласны с этим, и единодушно утверждают, что слово является истинно единым, существующим в предвечности и вечно пребывающим<sup>25</sup>. Предвечность и бесконечность сущности и качеств истинной реальности не значит, однако, что они обладают предметной или же воображаемой<sup>26</sup> продолжительностью и что у них нет ни начала, ни конца. Начало и завершение — у них только в отрицательном смысле. Ибо на этом уровне бытия<sup>27</sup> нет ни прошлого и ни будущего: нет у господу твоего ни утра и ни вечера. Ничто в отношении его не проходит и не приходит. Он один является вечным, существование предвечно и навеки растворяется в нем. Настоящее и непреходящий миг<sup>28</sup> — реальность его бытия и его имен: воистину Аллах — вечное время<sup>29</sup>.

В предании и в самом слове нельзя различить ни отдельных букв, ни становления и завершения смысла, ни его начала, ни передачи повеления или запрета, ни рассказа о прошлом или о грядущем. Оно — единое, ни с чем не конкретизированное слово<sup>30</sup> говорящего<sup>31</sup> <первого лица>, предвечное и вечно пребывающее, совокупность всех книг откровения<sup>32</sup>. Его слово является для всего сущего единой универсальной истиной<sup>33</sup>, которая только на уровне <человеческого> знания окрашивается и принимает образное обличье в соответствии с особенностями существования слушающего<sup>34</sup> <второго лица>. В мире духовных сущностей<sup>35</sup> второе лицо является универсальным, но на уровень проявления и откровения оно ниспосылается на языках арабов, евреев, сирийцев и всякого другого народа в форме повеления или запрета, притч, назиданий и рассказов о прошлом и о будущем <...>.

Восприятие и услышание повеления «будь!», которое является мгновением и не временем<sup>36</sup> — единство истинной реальности. Предметность<sup>37</sup> возникает с появлением количественности и временной, пространственной и материальной обусловленности<sup>38</sup>.

Познание истины — слово, оно опирается на знание чувственного явного<sup>39</sup> и на постижение сущности и качеств<sup>40</sup>. Познание воображением или же по традиции<sup>41</sup> опирается на знание времени, предвечности и пребывания вечно, а также на различение между продолжительностью сущностной, продолжительностью качеств и продолжительностью духовных универсалий<sup>42</sup>, основываясь на словах людей, говорящих о неистинной продолжительности: умственной, психической и т. д.

Шейх Мухйиуддин<sup>43</sup> излагает эту мысль в книге «ал-Азаль», говоря, что предвечность — сущность того, у которого нет ни начала, ни источника<sup>44</sup>, источником качеств, которые хотя и являются предвечными, служит сущность, духовные универсалии возникают из качеств. Только одна сущность — вечность<sup>45</sup>. Если качествам приписывается реальная вечность, то это происходит на основе их универсальности<sup>46</sup>. Предметность вечной не считается, но в качестве таковой она может упоминаться иносказательно<sup>47</sup>; однако она все-таки — невременная.

Айнулкузат называет первого *lam yazal*, второго *azal āzal* и третьего *azal*, которому следует начало времени. Имена и качества он называет *'ālamī jābarūt*, духовные универсалии — *'ālamī malakūt*. Некоторые называют их в обратном порядке.<sup>48</sup>

Эту форму познания и наставления<sup>49</sup>, откровения и вдохновения<sup>50</sup>, сопряженную с каждым проявлением слова и знака, называют Писанием; и один из многобожников просит о твоей помощи, откажи ему пока он не услышит слово Аллаха. Ибо слово является истиной потому, что оно опирается на сущность<sup>51</sup>.

Поскольку ты узнал, что реальное бытие, которое проявляется в многообразных формах и образах — единое, то созерцая формы вещей, не разделяй их, а узрей в каждом проявлении явную в нем<sup>52</sup> единую реальность: не увидел я ничего кроме <Аллаха>, и увидел я Аллаха в нем, до него и после него.

В заключение можно привести некоторые наблюдения, которые проливают свет на структуру лексики таких традиционных текстов. Перевод, по известным причинам, не может передать всех характерных данному тексту семантических противопоставлений. В некотором смысле он является абстракцией и выдвигает на первый план лишь несколько общих структур, которые, однако, могут служить в качестве основы для более детального анализа лексики данного текста. Такой перевод практически является субституционным анализом — трудности перевода в одной или в другой мере бросают свет на семантические особенности функционирования элементов лексики в подлиннике.<sup>53</sup>

Поскольку вся литература, называемая суфийской, выросла на основе необходимости правильного понимания текста откровения, то, по существу, составляющие эту литературу тексты являются в том или другом аспекте комментариями к тексту откровения и отличаются друг от друга только уровнем «контекстуализации», а также семантико-лексической специализацией. Внутри этой совокупности текстов историческое становление и индивидуальные особенности авторов отходят на задний план перед системными особенностями доктрины. Традиционным выражением этой идеи служит изречение, приписываемое Али: «Обрати внимание на то, что говорит, а не на то, кто говорит!» Знание «школьной» системы лексики может служить ключом для семантики для всех конкретных текстов и их тематических разновидностей.<sup>54</sup> Появление разных направлений толкования является развитием упомянутой выше партикуляризаций единой универсальной истины на уровне человеческого знания. Но тем не менее, тематические разновидности текстов сохраняют символический изоморфизм с начальным текстом.

Изучая семантику элементов словаря этих текстов, необходимо учитывать многомерность функциональных связей между этими элементами. Значение слова в суфийском тексте не исчерпывается определением его функционирования на одной плоскости, необходимо вводить дополнительные плос-

кости описания, определяющие его место в иерархии контекстов разных уровней и тематических модификаций. Можно построить следующую исходную схему: элемент словаря описывается по двум признакам — по принадлежности к определенному тематическому типу, и, по уровню «контекстуализации». Последний показатель характеризует степень проникновения, сугубо качественное преобразование бытия; первый же определяет характер семантико-лексической специализации текста, для которого можно дать приблизительно следующую схему:

1. Письменность в исламской культуре:
  - а) тексты опирающиеся на эмпирический опыт,
  - б) Боговдохновенные тексты,<sup>55</sup>
2. Боговдохновенные тексты:
  - а) тексты «закона»,
  - б) тексты «пути»,
3. Тексты «пути»:
  - а) тексты коранического суфизма,<sup>56</sup>
    - пневматологические,
    - ангелологические,
    - метафизические и т. д.
  - б) синкретические тексты,
    - метафизические (фалсафа, хикмат),
    - гностические (софианистические, адамологические, алхимические, астрологические и т. д.),
    - магические,

Каждый из этих тематических типов характеризуется своими ключевыми понятиями (семантическими доминантами), которые управляют порождением иерархически подчиненных им семантических структур.

В качестве третьей плоскости, по которой идет функциональное дифференцирование лексики, можно выделить противопоставление поэтического (вдохновенного) и прозаического (доктринально-рационального) текстов. Это является довольно важной структурой, так как его модель задана уже самой структурой исламского символа веры — шахада.<sup>57</sup>

Текст и комментарий также составляют такую диалектически связанную пару понятий: комментарий дает рациональную форму вдохновенному высказыванию, и наоборот, толкование какого-нибудь текста может носить вдохновенный характер.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Преодоление психологического барьера, обусловленного разными перспективами двух культур, является практически неразрешимой задачей. Можно говорить только о некоторых аналогиях между Востоком и Западом, на которые может опираться понимание того, что в современной европейской культуре полностью отсутствует. Ср. Н. И. Конрад, *Запад и Восток*, М., 1966, стр. 28—31; L. Massignon, *Comment ramener à une base commune l'étude de deux cultures: l'arabe et la gréco-latine. Parole donnée*, Paris 1962, p. 312 ss.; R. Guénon, *Orient et Occident*, Paris 1922.

<sup>2</sup> R. Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris 1952, p. 3.

<sup>3</sup> Понимание какого-нибудь сообщения не является никогда однократным процессом, оно включает в себя всегда определенный момент повторения, которое по существу уже является толкованием. Таким образом, обе стороны постепенно находят «общий язык». Это — также освоение устной традиции, которая сопровождает письменный текст, или же «эксперимент в языкознании», см. Л. В. Щерба, *О тройном аспекте языковых явлений и об эксперименте в языкознании*. В кн. В. А. Звегинцев, *История языко-*

знания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. Часть II. М., 1960, стр. 306 и сл.

<sup>4</sup> Cp. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960, SS. 290—291, 362.

<sup>5</sup> S. Ullmann, *Semantics. An Introduction to the science of meaning*. Oxford, 1967, pp. 64—67, 116. Cp. также code-shift и semantic noise: B. Malmberg, *Structural linguistics and human communication*. Berlin—Göttingen—Heidelberg, 1963, pp. 177—180.

<sup>6</sup> R. Merkelbach, *Symbolische Erzählungen der Antike*. Eranos-Jahrbuch XXXIV, Zürich, 1965, S. 172. Автор приводит это высказывание со слов епископа и неоплатонического философа Синезия.

<sup>7</sup> Cp. L. Massignon, *Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en Arabe*. Parole donnée. Paris, 1962, pp. 339—340.

<sup>8</sup> H. Corbin, *The Visionary Dream in Islamic Spirituality*: E. G. Grunebaum, R. Cailliois (ed.), *The Dream and Human Societies*. Berkeley—Los Angeles, 1966, по рец. A. Schimmel, *Orientalistische Literaturzeitung* 9—10, 1969, S. 471.

<sup>9</sup> В. Жуковский, *Человек и познание у персидских суфиев*. СПб., 1895, стр. 10.

<sup>10</sup> В соответствии с этим образуется иерархия уровней бытия человека, они же — уровни познания и интегрированности личности: смирение, вера и искренность — *islām, imān, ihsān*. F. Schuon, *Understanding Islam*. London, 1965, pp. 118—119.

<sup>11</sup> F. Schuon, *op. cit.* pp. 50—51. Идея книги, в противопоставлении подвижности речи, подчеркивает завершенность и системность этой манифестации.

<sup>12</sup> F. Schuon, *op. cit.* pp. 50—51; L. Massignon, *Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam Iranien*. Parole donnée. Paris, 1962, pp. 122—123.

<sup>13</sup> *Diwāni qasā'id wa ghazaliyāt Farīdu'd-dīn 'Attārī Nīshābūrī*. Tehrān, 1919, sah. 407.

<sup>14</sup> *nuzūl, mutanāzilāt*.

<sup>15</sup> *āthār*: всю манифестацию можно рассматривать как единство действительного и страдательного начал, двойственный характер явлений подчеркивается также структурой арабского глагола — каждая действительная форма причастия имеет комплементарную страдательную форму: *fā'il — maf'ul*, ср. H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Paris, 1958, p. 151 ss.

<sup>16</sup> *idāfat*, также отношение, четвертая аристотелевская категория.

<sup>17</sup> Айнулкузат ал-Хамадани, известный суфий, ученик Ахмада Газали, казненный законоведами в 1131 г.

<sup>18</sup> *nafsi nātiqa*.

<sup>19</sup> *mudarrik*: *mudrik, idrāk* — интеллектуальная интуиция, познание духовных универсалий и архетипов без помощи органов чувств. Cp. F. Meier, *The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam*. Papers from the Eranos Yearbooks I. New York, 1954, p. 160—161.

<sup>20</sup> *ālāt*.

<sup>21</sup> Cp. H. Corbin, *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne*. Eranos—Jahrbuch XXIII, Zürich, 1954, w. 171 ss.

<sup>22</sup> *šarī'at*.

<sup>23</sup> *nātiq*.

<sup>24</sup> *kun fayakūna*, Кор. 36, 78—79.

<sup>25</sup> *azālī — abādī*.

<sup>26</sup> *mawjūdī — mawhūmī*.

<sup>27</sup> *hadrat*

<sup>28</sup> *hādīr — ān*.



<sup>29</sup> dahr, представление об умпостигаемых модификациях временных аспектов бытия занимает центральное место в суфийском учении о контексте значения Писания. Смотри L. Massignon, *Le temps dans la pensée islamique. Parole donnée*, Paris, 1962, p. 320 ss.; H. Corbin, *L'interiorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, Eranos-Jahrbuch XXVI, Zürich, 1958, p. 57 ss.

<sup>30</sup> kalāmi būcun.

<sup>31</sup> mutakallim.

<sup>32</sup> kutubi samāwī.

<sup>33</sup> haqīqati basīfa.

<sup>34</sup> muṣabbagh wa mutamaththal ba hukmi ḥālī muxātib; в арабской грамматической терминологии лица называются соответственно: говорящий, слушающий (тот, кому обращаются) и неприсутствующий (ghaib). Структура личных местоимений имеет важное онтологическое значение.

<sup>35</sup> 'ālamī mīthāl.

<sup>36</sup> ān — zamān.

<sup>37</sup> mawjūdāt; противопоставление wujūd — mawjūdāt соответствует противопоставлению единое — множественное.

<sup>38</sup> šurūti zamāni, makāni, maddi.

<sup>39</sup> ma'rifatī šuhūdī.

<sup>40</sup> dhawqī dhāt wa sifāt, интуитивное познание сущности и атрибутов, первых двух аристотелевских категорий.

<sup>41</sup> taḥayyulī — taqlīdī.

<sup>42</sup> mubdā'āt, также духовные архетипы.

<sup>43</sup> Мухийуддин Ибн Араби, один из крупнейших суфийских мыслителей, ум. в 1240 г.

<sup>44</sup> iftitāh, mubdā'.

<sup>45</sup> qadīm.

<sup>46</sup> 'aunīyat, перевод является условным, так как в европейских языках отсутствуют названия для отдельных аспектов общих понятий; категория выражает как представление о платонической идее так и об аристотелевской универсалии. Кроме этих двух восточная традиция знает еще пневматологические, ангелологические, эсхатологические и т. д. аспекты общих понятий.

<sup>47</sup> majāz.

<sup>48</sup> Это — известная иерархия метафизических ярусов бытия, ср. европейское mundus intelligibilis, mundus imaginalis, mundus sensibilis и aeternitas, aevum, tempus. Ср. также учение о дереве сефирот: G. Scholem, *Die jüdische Mystik*. Zürich, 1957, S. 234.

<sup>49</sup> 'ilm, i'lām.

<sup>50</sup> wahy', ilhām.

<sup>51</sup> qā'im ba dhāt.

<sup>52</sup> mazhar — zāhir.

<sup>53</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960, SS. 362—364.

<sup>54</sup> Причиной таких расхождений в тематике могут быть разные психические квалификации ключевых понятий и характер сопровождающей их инспирации, которая может быть или ангельской или сатанической.

<sup>55</sup> Ср. противопоставление 'ilmi ladunni — 'ilmi muktasab.

<sup>56</sup> L. Gardet, *La langue arabe et l'analyse des «états spirituels»*. Mélanges Louis Massignon II. Damas, 1957, p. 215 ss.

<sup>57</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*. London, 1966, pp. 134—135; любой суфийский текст является либо изложением метафизики и космологии, либо толкованием духовных благодатей.

# ПРИМЕНЕНИЕ ПСИХОМЕТРИЧЕСКИХ МЕТОДОВ В ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Р. М. Фрумкина, А. П. Василевич

## I. Постановка задачи

При исследовании речевого поведения человека значительное место отводится изучению вероятностных характеристик элементов речи, влияние которых прослеживается в самых разных процессах функционирования речи.

В самом общем виде роль вероятностных факторов проявляется в том, что в экспериментах по изучению речевого поведения человека реакции испытуемых на частые стимулы (слова, слоги, буквосочетания и т. п.) отличаются от их реакций на редкие стимулы.

Например, в опытах по зрительному распознаванию слов, осуществленных с помощью тахистоскопической методики, было установлено, что частые слова в среднем распознаются при значительно меньших временных порогах, чем редкие слова (Howes and Solomon, 1951; Riegel and Riegel, 1961; Fraisse, 1964). Аналогичные результаты были получены и в экспериментах по изучению восприятия речи на слух (Rosenzweig and Postman, 1957). В экспериментах, поставленных по методу парно-ассоциативного обучения, было обнаружено, что стимулы, часто встречающиеся в речевом опыте данного индивида, лучше запоминаются, чем редкие стимулы (ср., например, Hall, 1958). В ассоциативных экспериментах было неоднократно показано, что частые стимулы порождают большее число ассоциатов, чем редкие стимулы (Hall and Ugelow, 1957). Число подобных примеров можно увеличить.

Эти наблюдения позволили выдвинуть гипотезу о том, что в речевых механизмах человека существует определенная иерархическая организация элементов речи в соответствии с частотой их встречаемости в речевой деятельности индивида (Фрумкина, 1967). В силу существования такой организации вероятностные характеристики элементов речи с большой определенностью прогнозируют результаты самых разных операций, связанных с переработкой речевой информации человеком. Было предложено несколько вариантов гипотезы об организации элементов речи по частоте; смысл их может быть обобщен следующим образом. Каждое слово имеет «индекс частоты», соответствующий частоте встречаемости данного слова в опыте индивида. Способ хранения слова в памяти индивида (или способ его поиска) представляет собой функцию «индекса частоты».

При этом предполагается не просто существование определенной организации слов в речевых механизмах индивида, где слова как бы фигурируют вместе с своими «индексами частоты», но и наличие общности данной организации для некоторой совокупности индивидов — носителей языка.

Следует подчеркнуть, что все наше рассуждение относительно существования «индекса частоты» слова, «записанного» в мозгу говорящего, ведется методом черного ящика: сам по себе феномен не доступен для непосред-

венного наблюдения. Поэтому пока ничего не говорится о том, как именно осуществляется запись слова в памяти соответственно его «индексу частоты»: в частности, идет ли речь о том, что единицы с одними индексами хранятся в долговременной памяти, а единицы с другими индексами — в кратковременной памяти, или от «индекса частоты» зависит способ поиска слова в памяти и т. п. Предполагая, что наша гипотеза о существовании такого упорядочения слов в памяти индивида разумна, мы формулируем возможные следствия из нее, и рассматриваем, насколько согласуются с ними экспериментальные данные.

Существенным следствием из нашей общей гипотезы является то обстоятельство, что при наличии достаточно надежных оценок частот стимулов, мы можем, в силу общности организации слов по частоте у разных индивидов, прогнозировать результаты экспериментов, в которых характер реакций на частые стимулы отличается от характера их реакций на редкие стимулы.

При этом, очевидно, прогноз будет тем точнее, чем более однородна обследуемая группа индивидов, и чем ближе оценки, на основании которых делается прогноз, к тем «индексам частоты», согласно которым слова упорядочены в речевых механизмах ин. Как правило, в качестве оценок частот слов используются данные частотных словарей. В упоминавшихся выше экспериментах, осуществленных на материале английского языка, авторы основывались на данных частотного словаря Торндайка; в наших экспериментах мы пользовались словарем Штейнфельдт (1963).

В какой мере оценки, получаемые из частотных словарей, могут рассматриваться как приближение к тем «индексам», соответственно которым (по нашей гипотезе) организованы слова в памяти индивида-носителя языка? Представляется, что поскольку частотные словари строятся на основе анализа только письменных текстов, то имеющиеся в них данные, прежде всего, отражают ту частоту, с которой индивид встречает соответствующее слово при чтении. Если какое-либо слово мало употребительно в письменных текстах, но весьма употребительно — в разговорной речи, или наоборот, то, по-видимому, в этом случае прогноз, осуществленный на базе сведений частотного словаря, будет мало надежен: естественно думать, что организация слов по частоте в памяти индивида отражает весь его речевой опыт, а не только опыт, допустим, чтения или слушания. Тогда наилучшей оценкой в смысле приближения к «индексу» должна быть некая суммарная оценка, учитывающая и зрительное восприятие при чтении, и слуховое восприятие при слушании, и употребление слова самим индивидом. Какими данными можно было бы воспользоваться для получения подобной суммарной оценки? Мы практически не располагаем сведениями о частотах употребления слов в спонтанной устной речи, и поэтому нереально ставить вопрос о том, нельзя ли в качестве суммарной оценки взять усреднение по данным частотных словарей письменной речи, с одной стороны, и устной — с другой.

В данной работе делается попытка предложить другой способ решения этой задачи. С этой целью предлагается метод, позволяющий получать сведения о частотах элементов текста путем непосредственного обращения к суждениям индивидов-носителей языка — а именно к тем суждениям, которые отражают имеющиеся у носителей языка субъективные ощущения частоты встречаемости элементов речи в речевом опыте.

Заметим, что само по себе обращение к языковой интуиции носителя языка не является чем-то новым для методического арсенала лингвистики. По существу мы делаем то же самое, проводя диалектологические исследования в полевых условиях, изучая социальные и стилистические особенности функционирования речи с помощью лингвистических вопросников и т. д. В принципе мы с одинаковым доверием можем отнестись к ответам информанта на вопросы типа «Какая форма Вам представляется более верной», и «Какая форма представляется Вам более употребительной?». Единственное условие состоит в том, что мы должны быть уверены, что интуиция испытуемого действительно распространяется на исследуемые факторы.

Можно считать установленным, что человек способен оценить частоты предъявленных ему элементов текста слов, буквосочетаний, букв, если эта задача ставится перед ним в прямой форме. Например, в работе одного из авторов данной статьи было показано (Фрумкина, 1966), что если предъявить испытуемому набор слов, различающихся по частоте (согласно данным словаря Штейнфельдта) и предложить упорядочить слова от частых к редким, то полученные оценки окажутся коррелированы с данными частотного словаря: слова, частые по словарю, большинством ин. оцениваются как наиболее частые в данном списке; слова, более редкие по данным словаря, оцениваются испытуемыми как редкие.

Представлялось не лишним предположить, что субъективные оценки частот слов, получаемые в результате непосредственного обращения к суждениям индивидов, являются суммарной оценкой частоты данного стимула в речевом опыте данного субъекта и, в силу этого, наилучшим приближением к «индексам частоты». Если бы это было действительно так, то прогноз, основанный на субъективных оценках, был бы, по-видимому, наиболее точным. Имеются некоторые экспериментальные исследования, результаты которых согласуются с этим предположением.

Так, Фресс (Fraisse, 1964), изучая зависимость между частотой слов и временными порогами распознавания слов в тахистоскопе, сопоставил полученные пороги с объективными данными о частоте исследованной группы слов и с субъективными оценками частот той же группы слов, полученными от других испытуемых, не участвовавших в эксперименте по распознаванию. По наблюдениям Фресса, пороги распознавания слов были более тесно коррелированы с субъективными оценками частоты, чем с объективными оценками.

В монографии Андервуда и Шульца (Underwood and Shulz, 1960) показано, что субъективные оценки частоты прогнозируют результаты запоминания неосмысленных буквосочетаний в опытах по парно-ассоциативному обучению, тогда как объективные данные о частотах тех же буквосочетаний не коррелированы с результатами запоминания.

Отсюда следует, что для решения определенного круга задач в экспериментальных исследованиях, по-видимому, целесообразно исходить именно из прямых субъективных оценок частот элементов текста, получаемых путем опроса носителей языка.

Следует отметить, что для исследователей, работающих с русским материалом, проблема использования субъективных оценок имеет особое значение, поскольку для русского языка практически отсутствуют надежные статистические данные относительно частоты встречаемости элементов текста. Например, известный частотный словарь Штейнфельдта настолько невелик по объему, что фактически содержит сведения только о частоте наиболее частых русских слов. Единственным источником сведений о частоте русских биграмм являются данные Белоногова и Фролова (1963), полученные по специальным текстам. Сведения о частотах русских триграмм, насколько известно авторам данной работы, отсутствуют.

Очевидно, что пока не получены надежные статистические данные о частотах русских биграмм, триграмм и т. п., и пока в нашем распоряжении нет достаточно большого частотного словаря, то естественным решением вопроса является получение субъективных оценок соответствующих частот (при условии, что эти оценки будут достаточно надежны для решения данной конкретной задачи).

Приведенные выше соображения позволяют считать, что субъективные оценки частот элементов текста представляют интерес, по крайней мере, в двух отношениях:

1. В ряде случаев субъективные оценки частот в большей степени, чем объективные оценки (получаемые на основе подсчетов по текстам) отражают весь речевой опыт индивида и, тем самым, являются лучшим приближением к тем вероятностным характеристикам элементов текста, которые зафиксиро-

рованы в речевых механизмах носителей языка. Таким образом, естественно ожидать, что прогноз речевого поведения, основанный на субъективных оценках, в значительном числе случаев будет более точным, чем прогноз, основанный на объективных оценках.

2. При отсутствии объективных данных о частотах, субъективные оценки могут быть использованы вместо объективных оценок, если специфика задачи это разрешает.

## II. Некоторые сведения о психометрических методах

Каким же образом на основе интуиции носителей языка можно получить сведения о частоте элементов текста? Проведение соответствующих экспериментов требует выработки определенной методики — точно так же, как определенной методики требует, скажем, и организация диалектологических анкет. Настоящая работа преследовала цель описать методику, позволяющую путем относительно простого эксперимента получать надежные сведения о частоте элементов текста, обращаясь непосредственно к суждениям информантов.

Существует целая область науки — психометрика, которая специально рассматривает методы проведения опытов, где экспериментатор обращается к интуиции испытуемого, и способы обработки получаемых в подобных опытах данных. (См. например, Guilford, 1954; Stevens, 1946 и т. д.). Указанные методы в основе своей — статистические, однако, они имеют ряд особенностей, связанных, в первую очередь, с тем, что объектом исследования является человек — точнее говоря, субъективное пространство его ощущений.

Обращаясь к суждениям информанта для выяснения вопроса о том, насколько употребительным представляется ему тот или иной элемент текста, мы, тем самым, пытаемся измерить субъективные расстояния между ощущениями частоты употребительности предъявленных ему стимулов. Таким образом, задача получения субъективных оценок частот элементов текста должна рассматриваться как типичная задача психометрики. Естественно поэтому, что при попытках ее решения возникает ряд проблем, характерных для психометрики вообще.

Первая группа этих проблем имеет содержательный характер и связана с тем, что во всех случаях, когда измеряется свойство, не имеющее аналога в виде четко выявляемой совокупности физических характеристик, остается неясным, какое субъективное пространство признаков использовали испытуемые (ин.), выполняя задание согласно предложенной им инструкции. Например, действительно ли, упорядочивая стимулы по частоте встречаемости, ин. ориентируются именно на свое представление о частоте? Вообще говоря, мы об этом мало что можем сказать, поскольку сам феномен недоступен для непосредственного наблюдения. Более достоверные заключения можно, однако, сделать в том случае, когда в оценках ин. наблюдаются такие направленные отклонения, что можно с уверенностью утверждать, что, оценивая частоту, они опирались на самом деле не на частоту, а на другое, вполне определенное пространство признаков. Примером могут служить оценки частоты так называемых «обиходных» слов типа *туфли*, *сахар*, когда ин. оценивают сравнительно редкие слова как частые, поскольку они ориентируются при этом не на частоту слова, а на частоту обозначаемого этим словом предмета, т. е. не на частоту имени, а на частоту денотата. (Подробнее об этом см. Василевич, 1968).

Вторая группа проблем связана с тем, что психометрические измерения имеют свою специфику, существенно отличающую их от измерений другого типа, — например, от психофизических измерений, производимых с помощью приборов. В настоящей статье мы сосредоточим внимание именно на этой группе проблем. Это позволит нам в дальнейшем обсуждать содержательные

аспекты экспериментов, не прибегая всякий раз к изложению статистического аппарата и детальному описанию методики.\*

Как известно, любое измерение есть приписывание чисел объектам по определенным правилам. Для того, чтобы осуществить операцию измерения, следует знать: 1) правила приписывания чисел объектам (правила шкалирования); 2) математические операции, разрешенные над приписанными числами. Соответственно (1) и (2) выделяют четыре уровня измерений (четыре типа шкал): шкала наименований, шкала порядка, шкала интервалов и шкала отношений.

Принято считать, что измерения субъективных расстояний между ощущениями осуществляются в терминах шкалы порядка (Guilford, 1954). В силу этого представляется целесообразным привести некоторые сведения, касающиеся специфики осуществления измерений на уровне шкалы порядка, в частности:

- 1/ указать операции, которые разрешено производить над числами, полученными на шкале порядка;
- 2/ описать методы представления полученных в эксперименте результатов и методы их статистической обработки;
- 3/ указать, какие критерии статистической проверки гипотез могут применяться при анализе результатов экспериментов данного типа.

Шкала порядка характеризуется тем, что на ней установлены отношения равенства и отношения «больше, чем ...» («меньше, чем ...»). Это означает, что для любых двух объектов, измеренных с помощью шкалы порядка, можно не только сказать, «равны» они или нет по интенсивности некоторого признака, но и указать, какой из них в большей (или меньшей) степени обладает данным признаком. Например, про слова *вода* и *путина* можно сказать, что частота их встречаемости весьма различна (они «не равны» по частоте), и при этом индивид-носитель русского языка может утверждать, что частота слова *вода* «больше», чем частота слова *путина*.

Важно, однако, подчеркнуть, что на порядковой шкале не определено равенство интервалов. Это означает, например, что если некоторый объект А относится по какому-либо признаку к разряду 2 шкалы, объект В — к разряду 4, а объект С — к разряду 6, то отсюда вовсе не следует, что С отстоит от В на столько же, на сколько В отстоит от А.

Учитывая установленные на шкале порядка отношения, порядковые числа можно умножать на константу (или прибавлять к ним константу), возводить в степень и логарифмировать, однако не допускается сложение или умножение порядковых чисел между собой. Поэтому, если требуется получить какую-либо меру центральной тенденции распределения оценок и, то с этой целью невозможно использовать среднее арифметическое. В качестве меры центральной тенденции следует выбрать величину, вычисление которой основано только на тех математических операциях, которые разрешены на порядковой шкале, а именно — медиану (Me). Соответственно в качестве меры рассеяния следует вычислять не дисперсию оценок, а полуинтерквартильный размах Q их распределения.\*\*

Обычно цель эксперимента не состоит только в получении для некоторых стимулов определенных субъективных оценок. Во многих случаях на основе полученных оценок предполагается решить ряд содержательных задач типа: принадлежат ли стимулы А и В по определенному параметру к одной генеральной совокупности или к разным; является ли наблюдаемое

---

\* Приводимые здесь сведения следует рассматривать как справочный материал, отсутствие которого затруднило бы понимание основного содержания работы. При этом авторы руководствовались тем, что хотя приводимый статистический аппарат и методика реализации опытов достаточно просты, они относительно малоизвестны и содержатся в труднодоступных изданиях.

\*\* Несколько подробнее о Me и Q мы будем говорить ниже.

в опыте различие в оценках стимулов А и В существенным или случайным и т. д. Известно, что вопросы такого рода решаются методами статистической проверки гипотез, с помощью применения различных статистических критериев. Учитывая ограничения, накладываемые на операции над порядковыми числами, следует использовать для проверки статистических гипотез так называемые порядковые, или непараметрические критерии (Siegel, 1956). Применение этих критериев предполагает использование не самих значений наблюдаемых величин, а лишь их упорядоченность (к числу таких критериев относится, например, критерий Х Ван дер Вардена, критерий медиан).\*

В психометрике существует целый ряд различных методик для измерения субъективных расстояний между ощущениями. Из них для измерения субъективных расстояний между ощущениями частоты применялись следующие три методики: метод парных сравнений (Underwood and Schulz, 1960); метод ранжирования (Howes, 1957; Фрумкина, 1966); метод последовательных интервалов (Noble, 1953). Рассмотрим кратко эти методы.

Суть метода парных сравнений состоит в том, что ин. предлагается список стимулов, выписанных парами, и они должны указать, какой из двух стимулов в каждой паре в большей мере обладает заданным признаком (например, какое из двух слов представляется более употребительным). При этом оценка каждого стимула набора производится обязательно путем сравнения с каждым другим стимулом того же набора. Таким образом, если всего в наборе имеется  $p$  стимулов, то ин. придется дать оценку

$\frac{p(p-1)}{2}$  парам. Отсюда следует, что объем набора стимулов должен быть

весьма ограничен: не имеет смысла предъявлять ин. набор из 100 стимулов, поскольку в этом случае ин. придется давать оценки примерно пяти тысячам пар. Обычно исследователи, использующие этот метод, включают в набор не более 30 стимулов.

Метод ранжирования заключается в следующем. Ин. предлагается набор стимулов, которые следует упорядочить по некоторому признаку, общему для всех стимулов, присав наименьший номер (ранг) стимулу, обладающему данным признаком в наибольшей степени. Как правило, инструкция запрещает давать один и тот же номер разным стимулам и, таким образом, число номеров совпадает с общим числом стимулов в наборе. Так, в опыте Фрумкиной (1966) ин. предлагалось ранжировать по частоте набор из 10 слов таким образом, что наиболее частому из них надо было приписать номер 1, следующему по частоте — номер 2 и т. д. до самого редкого слова (№ 10).

Особенность метода ранжирования состоит в том, что ин. работают сразу со всем набором стимулов и дают оценки на основе сравнения стимулов между собой. Таким образом, оценка любого стимула зависит от оценок, приписанных остальным стимулам. При этом ин. имеют возможность сделать максимальное число сравнений и различий, что дает весьма полную информацию об оценке различий стимулов. Однако, запрещение приписывать одинаковые номера разным стимулам вынуждает ин. оценивать как разные даже те стимулы, которые представляются им одинаковыми. Следует, кроме того, иметь в виду, что производя последовательное сравнение стимулов между собой, ин. должны соотносить оценку каждого данного стимула с оценками всех других стимулов данного набора. Понятно, что при достаточно большом числе стимулов ин. будет не в состоянии охватить и учесть все ранее произведенные оценки и, таким образом, результаты эксперимента, проводимого с помощью ранжирования, теряют надежность, поскольку возрастает вероятность появления оценок на случайном уровне.

\* Применение порядковых критериев для обработки результатов опытов по получению субъективных оценок подробно описано в диссертационной работе одного из авторов данной статьи (Василевич, 1968).

Эта вероятность возрастает с увеличением объема набора, и поэтому метод ранжирования применяется для оценок сравнительно небольших совокупностей стимулов (обычно не более 30). Для обработки результатов экспериментов, проведенных методом ранжирования, естественно применять обычный аппарат методов ранговой корреляции.

Метод последовательных интервалов состоит в том, что испытуемым предъявляется набор стимулов и предлагается разделить их по некоторым признакам на  $K$  классов. Классы упорядочиваются по степени интенсивности признака от наименьшего (1) к наибольшему ( $K$ ).

Предполагается, что на психологическом континууме заданные классы (категории) располагаются в строго определенном порядке и что их границы более или менее постоянны (с учетом выборочных ошибок), однако не делается никаких допущений о равенстве расстояний между категориями (так же, как при ранжировании отнюдь не предполагается, что ранг 1 отстоит от ранга 2 на столько же, на сколько ранг 6, скажем, отстоит от ранга 7).

Особенностью метода последовательных интервалов является то, что ин. работают не со всем набором стимулов одновременно, а дают оценку каждому стимулу по отдельности. При этом предполагается, что оценка каждого отдельного стимула не зависит от оценок, данных остальным стимулам набора. Тем самым на объем набора не накладываются такие ограничения, которые имеются при использовании метода ранжирования. На практике используются наборы стимулов объемом от 30 до 100 и более стимулов.

В отличие от метода ранжирования, метод последовательных интервалов позволяет ин. выразить не только свои представления о различии между стимулами, но также и о равенстве стимулов, поскольку имеется возможность поместить любое число стимулов в одну и ту же категорию. К недостаткам метода можно отнести то обстоятельство, что испытуемый не может выразить более тонкие различия между своими субъективными ощущениями частоты, чем те градации, которые заданы ему категориями шкалы.

Анализ перечисленных методов показывает, что для измерения субъективных расстояний между ощущениями частоты встречаемости элементов текста наиболее удобен метод последовательных интервалов, поскольку он дает возможность получать оценки частот для групп стимулов большого объема. Поскольку именно метод последовательных интервалов будет в дальнейшем применяться в наших экспериментах, он будет описан ниже более подробно. При этом наше внимание будет сосредоточено на тех модификациях, которые следовало внести в методику, учитывая специфику поставленной задачи.

### III. Методика проведения экспериментов с применением метода последовательных интервалов

#### 1. Задание категорий шкалы, по которым производится группировка стимулов.

а) *Число категорий шкалы.* Из многочисленных опытов, связанных с психометрическими измерениями, с очевидностью следует, что число категорий шкалы не влияет существенным образом на результаты эксперимента, в котором производится шкалирование субъективных ощущений. Это число может быть таким, которое удобно для решения данной конкретной задачи (Ср. Психологические измерения, 1967).

Следует, однако, иметь в виду следующее. Шкала с небольшим числом разрядов позволяет получать довольно грубые оценки, поскольку ин. не имеют возможности производить более тонкой градации стимулов. В силу этого, экспериментатор, который заинтересован в получении от ин. максимальной информации, естественно, стремится иметь шкалу с достаточно большим числом категорий. Однако известно, что ин. лишь до известного предела могут отмечать различия в предъявляемых им стимулах. Чрезмерно большое число категорий на шкале может привести к тому, что от ин. потребуется



такое тонкое разбиение стимулов, на которое они просто не способны, в силу чего разбиение стимулов в пределах некоторых разрядов будет сделано произвольно, т. е. на случайном уровне.

Вопрос о том, до какого предела можно увеличить число категорий шкалы, т. е. какое число категорий следует считать оптимальным, является весьма сложным и требует специального исследования, которое не входило в нашу задачу. Мы сочли целесообразным следовать практике, установившейся в психометрических опытах, где обычно используются шкалы с нечетным числом категорий: 5, 7, 9 и 11. Для наших экспериментов мы выбрали шкалу с семью категориями.

Также следуя установившейся в психологическом шкалировании традиции, мы определили направление нарастания исследуемого признака слева направо, т. е. разряд № 1 у нас предназначен для самых редких стимулов (наименьшее значение признака), а разряд № 7 — для самых частых (наибольшее значение признака).

б) *Наименование категорий.* Категориям шкалы могут быть присвоены обычные числа или какие-нибудь словесные наименования. В первом случае группировка стимулов в соответствии с категориями шкалы состоит в том, что и. приписывает стимулу число, соответствующее номеру категории, в которую он помещает данный стимул. В случае, если категории имеют словесные наименования (например, «очень тихо», «тихо», «громко» и т. п.), и. относит стимул к той или иной категории, опираясь на ее наименование, а экспериментатор в дальнейшем приписывает стимулу номер этой категории. Как следует из специально проведенных экспериментов (Психологические измерения, 1967), выбор той или иной системы обозначений категорий не влияет сколько-нибудь значимо на характер результатов. Применительно к нашей задаче это означает, что нет принципиальной разницы в том, обозначать ли категории частоты числами или словесными наименованиями типа «редко», «часто» и т. п. Тем не менее, полагают, что полезно сочетать словесное наименование каждой категории с числом, указывающим номер категории по порядку изменения интенсивности исследуемого признака. Анализ литературных данных показал, что не существует общепринятой системы словесных наименований (типа «часто», «редко», «иногда» и т. п.) для обозначения разрядов шкалы употребительности. Мы сочли разумным осуществить отбор соответствующих наименований с помощью эксперимента, в котором испытуемым предлагалось выразить свое мнение относительно того, с какой степенью частоты ассоциируются у них те или иные слова. Основное требование к наименованиям разрядов состояло в том, что они должны, по возможности, одинаково трактоваться всеми ии. Всего в эксперименте участвовало 10 ии. После обработки результатов из 30 слов предварительного списка было отобрано семь слов и словосочетаний, для которых было выявлено наибольшее согласие во мнениях ии. Эти слова и послужили наименованиями для разрядов шкалы употребительности, которая получила следующий вид:

1	2	3	4	5	6	7
иногда	очень редко	скорее редко, чем часто	не очень редко, но и не часто	скорее часто, чем редко	весьма часто	на каждом шагу

## 2. Задание крайних категорий шкалы. Некоторые требования к составу набора.

После того, как категории заданы с помощью словесных наименований и номеров, остается открытым вопрос о том, насколько однозначно ии. интерпретируют содержание категорий. Например, если измерения производятся с помощью шкалы употребительности, то возникает вопрос о том, как добиться однозначной интерпретации всеми ии. таких наименований, как «очень

редко», «не слишком часто» и т. п. Особое значение имеет интерпретация категорий, соответствующих концам шкалы. Можно показать, что интерпретация крайних категорий в известной мере соотносится с составом предъявляемого набора стимулов. Так, если набор состоит из слов родного языка, и в силу этого предполагается, что всем ин. эти слова известны, т. е. они их по крайней мере однажды встречали в своей речевой практике, то нежелательно иметь для крайней нижней категории наименование «никогда».

Дело в том, что как следует из литературных данных и материалов наших собственных опытов, всегда найдутся ин., которые будут использовать крайние категории вопреки, так сказать, «здравому смыслу». В частности, в наших опытах неоднократно встречались случаи, когда ин. помещали в категорию «никогда» слова типа «блесна», «шалфей». Как выяснилось из отчетов ин., полученных после окончания эксперимента, они на самом деле знали эти слова, но считали их крайне редкими.

Таким образом, получается, что эти ин. интерпретировали категорию № 1 — «никогда» — как еще одну степень частоты — более редкую, чем та, которая имеет наименование «очень редко». Те ин., которые оставили данную категорию пустой, интерпретировали ее в точном соответствии с ее названием. Неоднозначная интерпретация нижнего конца шкалы, разумеется, нежелательна. Для того, чтобы по возможности свести к минимуму случаи неоднозначной интерпретации крайних категорий шкалы, в психометрических экспериментах применяются так называемые «якорные»\* стимулы. Поэтому, в частности, в экспериментах со словами в состав набора включались так называемые «квази-слова» — т. е. такие слова, которые построены по фонеморфологическим правилам русского языка, т. е. представляются как бы русскими, но реально не являются словами русского языка. Это слова типа «слотка», «лостур», которые любой ин. должен поместить в крайнюю нижнюю категорию шкалы.

Вопрос о задании крайней верхней категории шкалы должен, по-видимому, решаться аналогичным путем.

Из сказанного выше вытекает, по крайней мере, одно требование к составу набора, определяемое не собственно задачей эксперимента, а требованиями, связанными с методом: в составе набора должны иметься такие стимулы, которые заведомо попадут в крайние категории шкалы, образуя тем самым «якорь». Другое требование к составу набора связано с тем, что, как известно, у ин. наблюдается тенденция использовать категории шкалы по возможности равномерно. Поэтому, например, если в составе набора очень много редких слов, и мало частых, то в целом может получиться, что оценки редких слов будут несколько сдвинуты в сторону завышения частоты, а при обратном соотношении между частыми и редкими словами весьма велик шанс наблюдать сдвиг в противоположном направлении. Для того, чтобы избежать подобных сдвигов, мы стремились по возможности включить в наборы стимулы, относительно равномерно распределенные по всему континууму возможных значений категорий.

### 3) Обработка результатов.

Обычная процедура получения результатов в опытах, где используется метод последовательных интервалов, состоит в том, что стимулу, помещенному данным ин. в некоторую категорию, приписывается число (оценка), соответствующее номеру этой категории. Например, если стимул А помещен испытуемым в категорию 3, а стимул В — в категорию 5, считается, что данный испытуемый приписал им оценки соответственно 3 и 5. Непосредственные результаты измерения обычно имеют вид матрицы, где на пересечении  $j$ -ого столбца и  $i$ -ой строки указано число ин., приписавших  $i$ -ому стимулу оценку  $j$ . Распределение оценок группы ин. для стимула  $i$  представляет, таким образом,  $i$ -ую строку в таблице.

---

\* Подробно о понятии «якоря» см. Guilford, 1954.

Как это обычно принято, для более сжатого представления полученных данных вычисляют меру центральной тенденции распределения оценок. В нашем случае, как мы говорили выше, в качестве такой меры выступает медиана распределения ( $Me$ ). Медиана указывает точку на шкале возможных оценок, ниже которой помещено 50% оценок, приписанных данному стимулу.\* Подсчет величины медианы по распределению оценок для каждого стимула производился по формуле:

$$Me = L_i + K_i \frac{\frac{N}{2} - N_1}{N_2}, \quad (1)$$

где  $i$  — номер категории, содержащей искомую медиану;  
 $L_i$  — нижняя граница  $i$ -ой категории;  
 $K_i$  — ее ширина\*;  
 $N$  — общее число ии.;  
 $N_1$  — число ии., поместивших данный стимул ниже  $L_i$ ;  
 $N_2$  — число ии., поместивших данный стимул в категорию  $i$ .

В дальнейшем каждый стимул характеризуется его медианой, которая интерпретируется как усредненная субъективная оценка стимула по всей группе ии. Именно эти оценки и будут в дальнейшем предметом нашего исследования. Напомним, что вычисленные таким образом  $Me$  представляют собой числа на порядковой шкале, и потому все операции над ними определяются в соответствии с соображениями, изложенными выше.

Мы уже говорили, что в качестве характеристики меры рассеяния для порядковых чисел применяется полуинтерквартильный размах  $Q$ . Следует иметь в виду, что величина  $Q$  характеризует не отклонение от какой-либо определенной средней, а общую величину рассеяния.  $Q$  вычисляется по формуле  $Q = \frac{Q_3 - Q_1}{2}$  (2), где  $Q_1$  — первая квартиль, т. е. точка на шкале, ниже

которой лежит 25% всех оценок, а  $Q_3$  — третья квартиль, т. е. точка, ниже которой лежит 75% всех оценок.

При этом

$$Q_1 = L_i + \frac{\frac{N}{4} - N_1}{N_2} \quad \text{и} \quad Q_3 = L_i + \frac{\frac{3N}{4} - N_1}{N_2} \quad (3)$$

(Обозначения в (3) те же, что в (1)).

Величина  $Q$  может быть содержательно интерпретирована как мера согласия ии. в их оценках. Действительно, если бы все  $N$  ии. оценивали стимул  $S$  абсолютно единодушно, т. е. помещали бы его в одну и ту же категорию шкалы, то величина  $Q$  была бы минимальной ( $Q = 0,25$ ), поскольку  $N = N_2$ , а  $N_1 = 0$ .

Рассмотрим теперь, что же означает полное отсутствие согласия между ии. Прежде всего заметим, что «отсутствие согласия» возникает в двух совершенно различных ситуациях:

а) когда ии. дают оценки стимулу  $S$  на случайном уровне, т. е. помещают его в ту или иную категорию шкалы более или менее произвольно. В этом случае распределение оценок при достаточно большом  $N$  будет близко к прямоугольному: при  $K$  категориях в каждую попадает  $\frac{N}{K}$  оценок.

б) когда в пределах обследованной группы ии. выделяется два подмножества лиц, каждое из которых дает оценки на неслучайном уровне, однако мнения этих двух подмножеств резко расходятся: ии. одного подмножества единодушно помещают данный стимул в одну категорию, а ии. другого под-

\* В нашем случае ширина всех разрядов равна 1, т. е.  $k_i = 1$  для всех  $i$ .

множества — в другую категорию, причем эти категории далеко отстоят друг от друга (в предельном случае они расположены на разных концах шкалы). Иначе говоря, имеет место бимодальное распределение оценок. В этом случае значение  $Q$  достигает максимума. Очевидно, что величина  $Q$  строится так, что меньшее численное значение  $Q$  соответствует большему согласию ии. Проанализируем теперь, какие значения может принимать  $Q$  для используемой нами шкалы.

При этом будем иметь в виду, что в наших экспериментах использовался такой набор стимулов, что попадание стимулов в категорию шкалы 1 («никогда»), вообще говоря, исключалось. Таким образом, шкала имела по существу не 7, а 6 «рабочих» категорий, и потому максимальные расхождения оценок ии. могут быть охарактеризованы следующими распределениями:

$$0 - \frac{N}{6} - \frac{N}{6} - \frac{N}{6} - \frac{N}{6} - \frac{N}{6} - \frac{N}{6} \quad / \text{ситуация (а)} / \text{ и}$$

$$0 - \frac{N}{2} - 0 - 0 - 0 - 0 - \frac{N}{2} \quad / \text{ситуация (б)} /.$$

Соответствующие максимальные значения  $Q$  равны 1,50 и 2,50.

Применительно к нашей задаче можно считать, что:

1. Если значение  $Q$  близко к 0,25, то ии. проявили хорошее согласие в оценке стимула.

2. Если значение  $Q$  приближается к 1,50, то ии. проявили плохое согласие в том смысле, что их оценки лежат на более или менее случайном уровне.

3. Если значение  $Q$  лежит в пределах от 1,80 до 2,50, то имеет место тенденция к бимодальному распределению оценок, выраженная тем отчетливее, чем ближе значение к 2,50.

Понятно, что для исследователя наименьшая информация содержится в распределениях оценок, для которых  $Q$  близко к 1,50, поскольку по существу это означает, что ии. не в состоянии дать соответствующему стимулу оценку на неслучайном уровне.

Для того, чтобы иметь возможность сравнивать отдельные стимулы по степени согласия оценок ии., условно разделим значения  $Q$  на шесть категорий, соотнеся каждую из них с определенной степенью согласия: \*

- I.  $(0,25 \leq Q \leq 0,60)$  — «единдушие оценок»;
- II.  $(0,61 \leq Q \leq 0,90)$  — «хорошее согласие»;
- III.  $(0,91 \leq Q \leq 1,10)$  — «среднее согласие»;
- IV.  $(1,11 \leq Q \leq 1,80)$  — «плохое согласие»;
- V.  $(1,81 \leq Q \leq 2,00)$  — «плохое согласие с признаками бимодальности»;
- VI.  $(2,01 \leq Q \leq 2,50)$  — «бимодальное распределение оценок».

Итак, в результате опыта каждый стимул может быть охарактеризован с помощью двух параметров:  $M_e$  — меры центральной тенденции распределения оценок данного стимула для данной группы ии., и  $Q$  — меры согласия ии. в своих оценках.

Рассмотренные выше проблемы будут более конкретно обсуждены на примере эксперимента по получению субъективных оценок частот (далее —  $F_{\text{суб}}$ ) русских слов, к описанию которого мы сейчас и переходим.

---

\* Выбор границ основан на анализе результатов нескольких наших экспериментов, но, разумеется, не может рассматриваться как окончательный.

## IV. Эксперимент.

### 1. Постановка задачи

Как отмечалось выше, данные о частоте слсв, получаемые из частотных словарей (объективные оценки, или  $F_{об}$ ), отражают преимущественно ту частоту, с которой индивид-носитель языка встречается слово в письменных текстах. Согласно нашей гипотезе,  $F_{суб}$  должны отражать суммарную оценку частоты встречаемости слова во всем речевом опыте индивида. Очевидно, что последовательное сопоставление оценок  $F_{суб}$  и  $F_{об}$  представляет самостоятельный интерес. Например, можно ожидать, что отдельные слова, частые в письменной речи, окажутся редкими по  $F_{суб}$ : это будет означать, что сфера употребления данного слова — это исключительно письменная речь. С другой стороны, значительная часть слов, частых по  $F_{об}$ , окажется частой и по  $F_{суб}$ . Это может иметь место как потому, что данное слово одинаково употребительно и в устной и в письменной речи, так и потому, что хотя данное слово преимущественно употребляется в письменной речи, но там является столь частым, что в силу этого и суммарная его оценка достаточно велика и т. д.

Задачей настоящего эксперимента было выяснить на материале большого массива слов, как оцениваются по  $F_{суб}$  слова, имеющие различную частоту по словарю Штейнфельдт (далее — Шт.), а также как оцениваются по  $F_{суб}$  слова, не входящие в Шт., т. е. слова, относительно менее частые, чем 2500 слов, которые, согласно Шт., являются наиболее частыми русскими словами.

### 2. Отбор стимулов

Как мы уже говорили, одним из основных преимуществ метода последовательных интервалов является то, что он позволяет работать с наборами стимулов весьма большого объема. При отборе стимулов мы руководствовались следующими соображениями. Для сопоставления слов по  $F_{об}$  и  $F_{суб}$  следовало бы иметь несколько групп слов с разными частотами.

Чтобы получить группы, надежно различающиеся по частоте  $F_{об}$ , вначале мы, на основе данных Шт., условно выделили 5 категорий слов: 1) слова с частотой по словарю более 200; 2) слова с частотой от 70 до 200; 3) слова с частотой от 30 до 70; 4) слова с частотой от 14 до 30 и 5) все остальные слова, о которых мы знаем только то, что в выборке Шт. они встретились менее 14 раз. Далее, чтобы обеспечить необходимую надежность различия слов по частоте, мы исключили из рассмотрения слова групп 2 и 4. Таким образом, в эксперименте были использованы только слова групп 1, 3 и 5, которые мы в дальнейшем будем условно называть соответственно «частыми-1», «частыми-2» и «редкими» по  $F_{об}$  словами. В результате принятой процедуры можно с уверенностью утверждать, что слова группы «частые-1» в среднем встречаются в текстах чаще, чем слова группы «частые-2», а «редкие» слова — заведомо реже, чем слова группы «частые-2».

При отборе стимулов (как частых, так и редких) мы стремились к тому, чтобы в набор были включены слова с достаточно разнообразными характеристиками: «конкретные» слова типа *туфли*, *фляга*; «абстрактные» слова типа *норма*, *сила*; отглагольные существительные типа *раскол*, *упор*; существительные во множественном числе типа *грибы*, *сапоги* и т. д. Что касается эмоциональной окрашенности слов набора, то здесь не производилось специального уравнивания, но все же в набор не включались слова с явно отрицательной или явно положительной окраской (ср. *ссора*, *отвращение*, *ужас*, *счастье*, *улыбка* и т. д.). В наборе имеются, однако, такие слова как *пуля*, *слепота* — с одной стороны, и слова типа *музыка*, *клумба* — с другой.

Поскольку неизвестно, влияет ли длина слова на субъективные оценки частот, в набор включались слова, не слишком значительно отличающиеся по длине: из 4, 5, 6 и 7 букв.

Учитывая небольшой объем словаря Шт., нам удалось отобрать всего 8 слов для группы «частые-1» и 26 слов для группы «частые-2», удовлетворяющие выдвинутым требованиям. Источником для отбора «редких» слов служил Орфографический словарь. Методом случайной выборки из этого словаря было отобрано 66 слов. Таким образом, всего в экспериментальный набор было включено  $(8 + 26 + 66 = 100)$  слов.

Задание крайней нижней границы шкалы должно было быть осуществлено с помощью двух квази-слов, *слотка* и *лостур*. Предполагалось, что квази-слова будут помещаться всеми ин. в разряд 1, являясь «якорем» для нижнего конца шкалы, а все другие слова — только в разряды 2, 3 и т. д.

### 3. Проведение эксперимента

Слова набора отпечатывались заглавными буквами на отдельных карточках и предъявлялись ин. в виде пачки вместе с коробкой с 7 ячейками, имевшими ярлыки с наименованиями категорий шкалы употребительности. В инструкции сообщалось следующее: «Распределите данные слова по категориям прилагаемой шкалы в соответствии с тем, насколько употребительны эти слова в Вашей языковой практике». Расположение карточек в пачке было случайным, за исключением того, что одними из первых в пачке были квази-слова (для того, чтобы ин. сразу же «фиксировали» нижний конец шкалы). Время работы ин. не ограничивалось. В эксперименте принимало участие 30 ин. разного возраста, профессий и уровня образования.

### 4. Результаты и обсуждение

Для каждого из 100 слов (квази-слова не учитывались) были подсчитаны  $M_e$  и  $Q$  распределения оценок, которые представлены в табл. 1. Слова в таблице упорядочены по убыванию  $M_e$ , т. е. от частых по  $F_{суб}$  к редким.

Из табл. 1 следует, что слова, частые по  $F_{об}$ , в основном, являются частыми и по  $F_{суб}$ . Для того, чтобы показать это более наглядно, сравним оценки  $F_{суб}$ , приписанные словам наших трех частотных групп, используя для этого уже не численное значение  $M_e$  слова, а место слова в общем ряду слов, упорядоченных по величине  $M_e$ , т. е. ранг слова по  $M_e$  (табл. 2).

Как видно из табл. 2, все 8 слов группы «частые-1» вошли в первые 30 самых частых по  $F_{суб}$  слов, причем 6 из них — в число первых 10 самых частых слов. Слова группы «частые-2» в целом были оценены как менее частые, чем слова группы «частые-1», но как значительно более частые, чем слова группы «редкие»: только 1 слово из 26 в этой группе получило ранг, больший 50. «Редкие» по  $F_{об}$  слова в целом были оценены и по  $F_{суб}$  как редкие: из 66 слов 49 получило ранги, большие 50.

Анализ табл. 1 и 2 показывает, что для некоторых слов обнаружилось значительные расхождения в оценках  $F_{суб}$  и  $F_{об}$ : так, слово *штаб*, относящееся по Шт. к группе «частые-2», имеет по  $F_{суб}$  ранг 69; также значительно более редкими по  $F_{суб}$  оказались слова *пионер* и *сила*. С другой стороны, 5 слов из группы «редкие» получили явно завышенные по сравнению с  $F_{об}$  оценки  $F_{суб}$ : это слова *туфли*, *зонтик*, *пакет*, *сорт* и *норма*. В особенности выделяется слово *туфли*, ранг которого по  $F_{суб}$  — 8. В чем может быть причина таких расхождений?

Как мы уже говорили, одна из причин может заключаться в том, что частота, с которой слово появляется в обследованных письменных текстах, не соответствует той частоте, с которой оно встречается в речевом опыте опрошенных носителей языка (включаяшем, помимо чтения, говорение и слушание). С этой точки зрения закономерными представляются расхожде-

ния в оценках  $F_{об}$  и  $F_{суб}$  для слов *штаб* и *пионер*, поскольку в выборке Шт. существенную долю составляли тексты детской литературы, а в нашем опыте участвовали взрослые ин. Большая частота слова *сила* по словарю объясняется, очевидно, тем, что это слово входит в весьма частые словосочетания типа *в силу этого*, *изо всех сил* и т. п. Ин. в своих оценках обычно обнаруживают тенденцию не учитывать частоту появления слова в подобных словосочетаниях: например, при оценке слова *сторона*, по-видимому, не учитываются сочетания типа *в стороне от*, *из стороны в сторону*.

Естественно предположить, что причина некоторых расхождений между  $F_{суб}$  и  $F_{об}$  может лежать не только в различии частоты употребительности слов в устной и письменной речи. Обращает на себя внимание, например, что три из пяти слов, для которых наблюдалось резкое завышение оценки  $F_{суб}$  (а именно: *туфли*, *зонт* и *пакет*) обозначают часто встречаемые в жизненной практике предметы. Из данных проведенного нами специального исследования (Фрумкина и Василевич, 1970) следует, что частота референта, по-видимому, влияет на субъективные оценки частот слов.

Существенный интерес для нашего исследования представляет также вопрос содержательной интерпретации величины  $Q$  как оценки степени согласия суждений ин.

Как видно из последней графы табл. 1,  $Q$  в нашем эксперименте находится в пределах от 0,34 (слово *путина*) до 1,38 (*пакетик*). Анализ полученных значений  $Q$  указывает на то, что ни для одного слова набора не было выявлено полного единодушия оценок ин.; с другой стороны, нет ни одного слова, где бы оценки давались на случайном уровне, или распределения имели бы выраженный бимодальный характер. Последнее, по-видимому, означает, что ин. во всех случаях опирались в своих оценках на один набор признаков.

Рассмотрим теперь, связано ли значение  $Q$  слова и оценка его по  $F_{суб}$ . В табл. 1 100 слов набора выписаны в порядке убывания  $F_{суб}$ . Разделив этот список на 4 равных части, проанализируем, каково согласие оценок для слов, входящих в каждую из этих четырех групп (табл. 3).

Как видно из таблицы, наименьшее согласие оценок получилось для срединных по  $F_{суб}$  слов. Они составляют 50% всех слов, но на них приходится лишь 5% слов с «единодушием» оценок и 100% всех слов с «плохим согласием». В отношении крайних по  $F_{суб}$  слов (самых частых и самых редких) ин. проявили в своих оценках значительное согласие (для 43 из 50 слов имеется «единодушие» или «хорошее согласие» оценок).

Таким образом, среди срединных слов имеются качественно разные слова:

А. Слова с хорошим согласием оценок. Такие слова попали в число срединных потому, что ин. преимущественно помещают их в средние категории шкалы (ср. *сигнал*, *струна*, *банкет*, *русло*).

Б. Слова с плохим согласием оценок. Такие слова попадают в число срединных только потому, что оценки их частот распределены по категориям шкалы более или менее равномерно (ср. *пакетик*, *паркет*, *пломба*).

Хотя слова типа А и слова типа Б имеют примерно одинаковую по величине медиану, лишь про слова типа А можно сказать, что они являются «средними» по  $F_{суб}$ . Для слов типа Б по существу вообще невозможно указать их  $F_{суб}$ . Вопрос о том, является ли последнее обстоятельство следствием известного в психометрике феномена, когда наименее определенные результаты получаются для срединных стимулов, или же причина в данном случае лежит в самих словах, выходит за рамки настоящей работы.

## 5. Некоторые замечания о надежности методики

Как известно, под «достаточно надежным» экспериментом принято понимать эксперимент, результаты которого воспроизводимы. Применительно к нашей задаче это означает следующее. Повторное предъявление определенного набора стимулов одному и тому же и. в однотипных условиях приводит к «одинаковым» результатам — в том смысле, что разброс данных не выходит за пределы выборочных ошибок измерения. То же самое относится к группе ии. при условии, что они представляют собой однородную совокупность. Для измерений на шкалах более высокого уровня, чем шкала порядка — шкалах интервалов и отношений — в статистике имеется весьма тонкий аппарат, позволяющий измерить надежность эксперимента или планировать его с заданной степенью надежности (например, коэффициент Спирмена — Брауна и пр.).

В доступной авторам литературе не удалось обнаружить аналогичных методов, позволяющих оценить надежность эксперимента, где результаты выражены в числах на шкале порядка. Один из авторов данной работы (Василевич, 1968) специально исследовал, как изменяются  $F_{\text{суб}}$  слов у одного и того же и. при повторном тестировании. В этом опыте участвовало 6 ии., которые ранее участвовали в обсуждаемом эксперименте. Тот же набор из 100 слов был предъявлен им повторно через 6 месяцев. Анализ результатов показал, что почти 40% слов при повторном тестировании было помещено ии. в ту же категорию; 50% слов получили оценки со сдвигом  $\pm 1$  категория, и только 2,4% слов получили оценки со сдвигом более чем на 2 категории. Очевидно, что полученные оценки  $F_{\text{суб}}$  весьма устойчивы. Отсутствие математического аппарата не позволяет, однако, распространить полученные в данном опыте результаты на общий случай применения данной методики.

## Заключение

Описанная в данной работе методика получения  $F_{\text{суб}}$  слов позволяет путем проведения простого эксперимента получать весьма надежные сведения о частотах для любого заданного набора стимулов. Объем набора, для которого можно получить такие оценки, достаточно велик, чтобы подобные эксперименты могли проводиться всякий раз, когда необходимо располагать сведениями о частоте заданного множества слов. Это обстоятельство делает исследователя независимым от наличия частотных словарей, что является особенно ценным для тех, кто работает на материале русского языка, поскольку в настоящее время мы не располагаем достаточно полным и надежным частотным словарем русского языка.

Сказанное относится не только к оценкам частоты слов, но и к оценкам частот различных элементов текста — как меньших, чем слово, так и больших — например, словосочетаний.

В заключение мы хотели бы подчеркнуть следующее. В данной работе метод измерения субъективных расстояний между ощущениями был применен для измерения субъективных расстояний между ощущениями частоты встречаемости. В принципе этот метод приложим и к измерению других субъективных характеристик речевых стимулов. В частности, этим методом можно исследовать, какие словосочетания или формы представляются носителю языка более правильными (Ср. Орлов и Журавлев, 1967), какие буквосочетания или слоги представляются трудно или легко произносимыми (Фрумкина и Василевич, 1968), какие слова кажутся более «приятными» (Johnson, Thompson and Frincke, 1960), какие звуки представляются более «похожими» (Галунов, 1967) и т. д.



Таблица I

## Результаты эксперимента по получению F суб слов

№№ пп	Слово	частота по Шт.	Распределение оценок							Меди- ана	Q
			1	2	3	4	5	6	7		
1.	вода	263	—	—	—	—	1	11	18	6,17	0,49
2.	комната	309	—	—	2	—	—	11	17	6,12	0,53
3.	минута	219	—	—	—	—	1	12	17	6,12	0,48
4.	народ	256	—	1	2	—	1	9	17	6,12	0,58
5.	девочка	278	—	—	—	2	2	10	16	6,06	0,59
6.	звук	50	—	—	2	1	4	10	13	5,80	0,68
7.	музыка	59	—	—	1	—	1	21	7	5,62	0,36
8.	туфли	—	—	—	1	2	5	13	9	5,54	0,63
9.	земля	209	—	—	—	2	6	14	8	5,50	0,57
10.	событие	49	—	—	—	4	3	17	6	5,47	0,44
11.	факт	45	—	—	—	2	4	19	5	5,47	0,39
12.	возраст	31	—	—	—	2	7	13	8	5,46	0,64
13.	рисунок	57	—	—	1	3	5	14	7	5,43	0,63
14.	условие	54	—	—	—	3	6	15	6	5,40	0,57
15.	буква	41	—	—	—	4	6	13	7	5,38	0,69
16.	сила	245	—	—	2	2	6	13	7	5,38	0,69
17.	фигура	29	—	—	2	1	6	17	4	5,35	0,52
18.	участие	61	—	1	—	3	7	15	4	5,27	0,63
19.	экзамен	45	—	—	—	4	7	15	4	5,27	0,63
20.	рост	53	—	1	—	7	7	17	2	5,23	0,59
21.	высота	37	—	1	3	3	5	16	2	5,19	0,77
22.	снимок	30	—	—	1	5	6	17	1	5,18	0,68
23.	сорт	—	—	—	4	5	5	12	4	5,08	1,00
24.	кресло	46	—	—	4	6	4	13	3	5,07	1,03
25.	норма	—	—	—	4	5	6	12	3	5,00	0,96
26.	смена	57	—	2	2	8	3	12	3	5,00	1,09
27.	сигнал	41	—	1	1	2	14	10	2	4,78	0,60
28.	пионер	300	—	2	4	4	7	8	5	4,71	1,16
29.	пакет	—	—	1	3	6	6	10	4	4,67	1,03
30.	зонтик	—	—	2	4	6	6	8	4	4,50	1,15
31.	паркет	—	—	2	7	5	7	6	3	4,43	1,23
32.	грибы	—	—	—	5	6	10	7	2	4,40	0,90
33.	мера	50	—	2	4	7	5	9	3	4,40	1,14
34.	пакетик	—	1	4	4	5	5	9	2	4,20	1,38
35.	село	54	—	1	5	8	9	7	—	4,11	0,88
36.	возглас	—	—	3	3	9	10	4	1	4,00	0,79
37.	корпус	40	—	—	2	13	9	5	1	4,00	0,70
38.	сапоги	—	—	—	6	9	5	8	2	4,00	1,07
39.	выгода	—	—	2	3	11	5	7	2	3,91	0,99
40.	туман	—	—	—	7	9	7	5	2	3,89	0,93
41.	климат	—	—	—	6	11	5	6	2	3,82	0,97
42.	крыло	60	—	2	5	10	6	5	2	3,80	0,98
43.	зерно	—	—	3	5	9	3	8	2	3,78	1,14
44.	струна	—	—	1	7	9	8	4	1	3,78	0,88
45.	блины	40	—	3	7	7	6	7	—	3,71	1,14
46.	флакон	—	—	4	4	10	7	4	1	3,70	0,98
47.	футляр	40	—	5	3	13	3	5	1	3,54	0,83
48.	пунктир	—	—	4	5	12	4	5	—	3,50	0,83
49.	трубка	38	—	6	4	11	5	4	—	3,45	0,96
50.	глобус	50	—	4	6	12	6	2	—	3,42	0,75

№№ пп	Слово	частота по Шт.	Распределение оценок							Меди- ана	Q
			1	2	3	4	5	6	7		
51.	гранит	—	—	2	10	9	5	4	—	3,33	0,87
52.	гимнаст	—	—	5	7	10	4	4	—	3,30	0,88
53.	контур	—	—	1	11	10	2	4	2	3,30	0,83
54.	отблеск	—	—	5	8	7	6	4	—	3,28	1,05
55.	бронза	—	—	3	10	8	4	5	—	3,25	0,96
56.	магнит	—	—	1	12	10	4	3	—	3,20	0,70
57.	кора	—	—	5	8	10	2	4	—	3,18	0,77
58.	чердак	—	—	6	7	11	2	4	—	3,18	0,82
59.	банкет	—	—	2	11	12	3	2	—	3,17	0,64
60.	русло	—	—	4	9	13	2	2	—	3,16	0,67
61.	клумба	—	—	6	8	7	5	3	1	3,14	1,05
62.	слепота	—	—	7	7	7	7	1	1	3,14	1,00
63.	макет	—	—	2	13	5	5	5	—	3,00	1,04
64.	пломба	—	—	6	9	7	1	6	1	3,00	1,17
65.	смета	—	—	11	4	7	4	4	—	3,00	1,22
66.	стрела	—	—	4	12	5	5	4	—	2,92	1,00
67.	obelisk	—	—	5	11	10	3	1	—	2,91	0,71
68.	рябина	—	—	6	10	6	6	2	—	2,90	0,96
69.	штаб	54	—	6	10	10	2	2	—	2,90	0,75
70.	пуля	—	1	7	8	10	3	1	—	2,87	0,86
71.	глина	—	—	5	12	7	4	2	—	2,83	0,79
72.	пастух	—	—	10	6	12	1	1	—	2,83	0,89
73.	вымпел	—	—	7	10	7	4	2	—	2,80	0,87
74.	упор	—	—	8	9	7	3	3	—	2,78	0,92
75.	залп	—	1	5	12	7	2	3	—	2,75	0,76
76.	брикет	—	—	9	9	5	6	1	—	2,67	1,03
77.	бугор	—	—	9	9	6	3	1	2	2,67	0,96
78.	лоскут	—	—	9	10	5	3	3	—	2,60	0,93
79.	призма	—	—	8	12	3	1	5	1	2,58	0,94
80.	тундра	—	—	8	12	6	2	2	—	2,58	0,74
81.	ширма	—	1	8	11	7	1	1	1	2,54	0,77
82.	нора	—	—	9	12	5	3	1	—	2,50	0,73
83.	раскол	—	—	10	12	5	1	2	—	2,42	0,67
84.	рота	—	1	9	12	5	2	—	1	2,42	0,69
85.	укрытие	—	—	12	8	7	2	1	—	2,37	0,87
86.	кочегар	—	—	11	13	3	2	1	—	2,31	0,60
87.	крот	—	—	11	13	4	1	1	—	2,31	0,60
88.	фляга	—	—	13	8	4	2	3	—	2,25	0,90
89.	корт	—	2	10	14	3	1	—	—	2,21	0,60
90.	трос	—	—	13	10	2	3	1	1	2,20	0,69
91.	леска	—	1	13	10	5	—	1	—	2,10	0,67
92.	выкуп	—	1	14	10	3	1	1	—	2,00	0,64
93.	патефон	—	—	16	11	2	1	—	—	1,94	0,56
94.	челнок	—	1	15	9	4	1	—	—	1,93	0,64
95.	флюгер	—	—	17	4	6	1	2	—	1,88	0,90
96.	гречиха	—	1	16	5	4	1	3	—	1,87	0,85
97.	початок	—	1	16	5	6	1	1	—	1,87	0,79
98.	рубанок	—	1	16	9	2	1	1	—	1,87	0,60
99.	блесна	—	1	17	8	4	—	—	—	1,82	0,59
100.	путина	—	2	22	4	2	—	—	—	1,59	0,34

Таблица 2

Место на шкале F суб (ранги медиан)	1—30		31—50	50—100	Всего
	1—10	11—30			
Группы слов по F об					
«Частые-1»	6	2	0	0	8
«Частые-2»	3	14	8	1	26
«Редкие»	1	4	12	49	66

Таблица 3

Степень согласия	Слова с рангами по F суб				Всего
	1—25	26—50	51—75	76—100	
I. «Единодушие»	12	1	0	7	20
II. «Хорошее согласие»	10	9	15	14	48
III. «Среднее согласие»	3	8	8	4	23
IV. «Плохое согласие»	0	7	2	0	9

## ЛИТЕРАТУРА

1. Белоногов Г. Г. и Фролов Г. Д. Эмпирические данные о распределении букв в русской письменной речи. — «Проблемы кибернетики», М., 1963, вып. 9.
2. Василевич А. П. Субъективные оценки частот элементов текста (в связи с проблемами вероятностного прогнозирования). Канд. дисс. М., 1968.
3. Галунов В. И. Структура множества речевых образов. Автореферат канд. дисс. Л., 1967.
4. Орлов Ю. М. и Журавлев А. П. Опыт психометрической оценки расхождений между трансформами. — «Вопросы языкознания», 1967, № 5.
5. Психологические измерения. М., 1967 (перев. с англ.)
6. Фрумкина Р. М. Объективные и субъективные оценки вероятностей слов. — «Вопросы языкознания», 1966, № 2.
7. Фрумкина Р. М. Проблемы восприятия слов в зависимости от их вероятностей. В кн.: Проблемы языкознания. М., 1967 (Доклады и сообщения советской делегации на X Международном конгрессе лингвистов).
8. Фрумкина Р. М. и Василевич А. П. Изучение «произносительной трудности» русских трехбуквенных сочетаний методом шкалирования между субъективными и объективными оценками частот слов, В сб.: Актуальные проблемы психологии речи... М., МГУ, 1970.
9. Фрумкина Р. М. и Василевич А. П. К вопросу о расхождении между субъективными и объективными оценками частот слов (в печати).
10. Штейнфельдт Э. А. Частотный словарь современного русского литературного языка. Таллин, 1963.
11. Fraisse P. Relations entre le seuil de reconnaissance perceptive et le temps de réaction verbale. — «Psychologie Française», t. 9, 1964, № 2.
12. Guilford J. P. Psychometric methods. New York, 1954.

13. Hall F. Learning as a function of word frequency. — "Amer. Journ. Psychol.", 67, 1954, № 1.
14. Hall J. F. and Ugelow A. Free association time as a function of word frequency. — "Canadian Journ. Psychol.", 11, 1957, № 1.
15. Howes D. On the interpretation of word frequency as a variable affecting speed of recognition. — "Journ. Exp. Psychol.", 29, 1957, p. 296—305.
16. Howes D. H. and Solomon R. L. Visual duration threshold as a function of word-probability. — "Journ. Exp. Psychol.", 41, 1951, № 6.
17. Johnson R. S., Thompson C. W. and Frincke G. Word values, word frequency, and visual duration thresholds. — "Psychol. Rev.", 67, 1960, № 5.
18. Noble C. Meaning-familiarity relationship. — "Psychol. Rev.", 60, 1953, № 2.
19. Riegel K. F. and Riegel R. M. Prediction of word-recognition thresholds on the basis of stimulus-parameters. — "Language and Speech", 4, 1961, part 3.
20. Rosenzweig M. R. and Postman L. Intelligibility as a function of frequency of usage. — "Journ. Exp. Psychol." 54, 1957, № 6.
21. Siegel S. Nonparametric statistics for the behavioral sciences. New York, 1956.
22. Stevens S. S. On the theory of scales of measurement. — "Science", 103, 1946, p. 677—680.
23. Underwood B. J. and Shulz R. W. Meaningfulness and verbal learning. Chicago, 1960.

*Поступила в редакцию в 1969 г.*

## К ПРОБЛЕМЕ ГРАНИЦ ЕСТЕСТВЕННОГО ЯЗЫКА

М. М. Ланглебен

Когда мы встречаем в тексте вставки в виде графиков, чертежей, формул и т. п., у нас не вызывает никаких сомнений их инородность по отношению к языку контекста. Но не для всех элементов научного текста вопрос о языковой принадлежности решается одинаково просто. Например, если мы обратимся к химическим текстам, то сразу возникает вопрос: каково отношение названий химических соединений к тем естественным языкам, в текстах которых они встречаются; т. е. является ли *1,2-диэтилгексен-2* выражением русского языка, а *1,2-diethylhex-2-ene* — английского? По существу, это вопрос о границах современного естественного языка: если мы условимся считать русским любой текст, являющийся осмысленным и фонологически русским, то *1,2-диэтилгексен-2* является словом русского языка, но в русском языке тогда обнаруживается общая часть не только с английским, но и вообще с любым из естественных языков, носители которых пользуются химической номенклатурой (международной системой наименования химических соединений). Если же оставить эти выражения без каких-либо оговорок за пределами русского и английского языков, то как быть с различиями в произношении и написании?

В рамках такой альтернативы еще сложнее прийти к какому-либо решению в том случае, когда в номенклатурном названии используются не только фонемы и графемы, но и морфемы, бесспорно принадлежащие к языку контекста. Сравним, например, эквивалентные по смыслу названия:

*децен-2-диин-4,6-овая-1 кислота*  
*2-decene-4,6-diyne-1-oic acid*  
*acide décene-2-diyne-4,6-oïque*

Наконец, возможны и такие номенклатурные названия, в которых нейтрализуются все различия в плане выражения между химической номенклатурой и языком контекста:

уксусная кислота  
acetic acid  
acide acétique

Хотя пересечение языковых средств не дает возможности безболезненно отторгнуть химическое название от языка контекста, оно все же не убеждает в том, что выражение *децен-2-диин-4,6-овая-1 кислота* написано на обыкновенном русском языке, а *2-decene-4,6-diyne-1-oic acid* — на обыкновенном английском. Ср. [10].

Сомнения в том, можно ли впустить химическую номенклатуру в русский или какой-нибудь другой естественный язык, резонно вызываются весьма серьезными различиями в языковых средствах, которые после нескольких примеров становятся очевидными даже на уровне интуиции, до какого-либо анализа. Что же представляет собой конкретный естественный язык с точки зрения использования в нем разнотипных языковых средств?

Старые типологические классификации исходили из представления о языке как о системе, которой по каждому параметру классификации можно дать абсолютную оценку (см. напр. [11]). Более поздние типологии, учитывая то, что в одном и том же языке могут использоваться совершенно различные с точки зрения любой разумной классификации средства, вводят в качестве параметров сочетания различных средств [16] и критерии удельного веса того или иного языкового средства [2]. Но, поскольку главная задача типологической классификации по отношению к конкретному языку — указать место этого языка, выделив его в ряду других языков, постольку классификации являются хранителями представления о единстве естественного языка, которое в наше время, по-видимому, требует несколько более внимательного отношения к себе, чем один—два века тому назад.

Современные языки переживают большие изменения, связанные со специфическими для XX века процессами — с сокращением больших расстояний, стиранием границ, колоссальным прогрессом информации, со сближением культур различных народов. Язык, захваченный современной цивилизацией, расслаивается на подязыки, служащие выражением для сфер деятельности, почти стереотипных у носителей разных языков. Стремление к унификации условий жизни — с одной стороны, и все более углубляющаяся профессионализация во всех видах деятельности — с другой, ведут к обособлению специализированных подязыков и к установлению новых связей между языками через подязыки, связанные общностью плана содержания.

Расслоение и специализация общего языка по сферам деятельности, ставшие заметными с эпохи Возрождения [7], достигли к нашему времени такой степени, что некоторые тенденции и результаты этого процесса выявились уже совершенно отчетливо. План содержания современных «цивилизованных» языков распадается на обособленные области, часто очень слабо связанные между собой. Это предопределяет деление языка на подязыки, структурно более или менее независимые друг от друга: в том корпусе текстов, который носители русского языка производят, считая, что они пользуются именно русским, а не каким-либо другим естественным языком, можно разглядеть фрагменты, позволяющие рассматривать русский язык как конгломерат подязыков, имеющих между собой нечто общее. Это общее лежит, главным образом, в плане выражения, т. е. в правилах синтаксиса в широком смысле, включающих фонологию, морфологию и синтаксис в узком смысле. (Можно выделить такие подязыки, у которых при общем синтаксисе различия в семантике достигают таких размеров, что можно говорить о практически разных планах содержания, связанных друг с другом только через план выражения и оказывающих влияние друг на друга только через слова, а не через смысл [17]).

Внутри языка общепринятые рубежи проходят между подязыками науки, поэзии и «общим»; внутри каждого из трех деление можно продолжить, сужая постепенно план содержания вплоть до идислектов. Семантические области, определяющие три основных подязыка, отражают три вида деятельности, которые условно можно назвать «умственной», «созерцательной» и «обыденной»<sup>1</sup>. Разумеется, это очень огрубленное деление, но что-то в этом роде ощущает каждый носитель современного языка: говорят же, например, что приступая к работе, надо «отключиться», «переключиться» и т. п.

---

<sup>1</sup> Об этом прекрасно написано у О. Хаксли: «Люди живут не в одном мире, а во многих. Они могут по желанию переселяться, скажем, из мира атомной физики в мир искусства, из химии — в этику. Философии и науке еще не удалось построить мосты между этими многочисленными и разными мирами, и, насколько мы можем судить, единственное, что связывает эти миры — это тот факт, что мы имеем возможность говорить о них обо всех, а некоторые из них еще и непосредственно воспринимать» [13].

Из этих трех видов деятельности только последний находит обязательное речевое выражение у каждого нормального человека: не у каждого эмоционально-созерцательная деятельность проявляется в сочинении стихов, а умственная — в писании научных работ. Поэтому общий подязык, носителями которого являются все без исключения члены языкового сообщества, можно рассматривать как уравновешенное состояние языка, от которого при выражении обоих видов необыденной деятельности происходят более или менее существенные отклонения. Одну из причин этих отклонений можно видеть в двух противоположно направленных тенденциях, способствующих расслоению единого естественного языка. Это — «поэтическая» тенденция к индивидуализации, в пределе приводящая к настоящей поэзии, и «научная» тенденция к расширению языкового сообщества, достигающая максимума в настоящей научной литературе. Таким образом, и художник, и ученый, движимые противоположными задачами, каждый по-своему преодолевают уравновешенное состояние общего подязыка, уходя от него в разные стороны [12], [19].

Хотя обе тенденции в равной мере связаны с семантическими сдвигами [8], есть существенное различие: в то время как для поэзии характерно постоянное осознание этих сдвигов, научный подязык предлагает свой способ организации плана содержания, загоняя в подполье все связи с семантикой общего языка и стремясь к максимальному освобождению от влияния общезыковой семантической структуры. Вообще для нашей цивилизации характерно, по-видимому, то, что для каждого отдельного человека его обыденная деятельность имеет значительно больше общего с созерцательной, чем с умственной, — т. е. если ученый пишет стихи, то маловероятно, что содержание его стихов (если это не пародия) будет совпадать с содержанием его же статей<sup>2</sup>. С другой стороны, организация плана содержания поэзии сугубо индивидуальна для каждого поэта, в то время как организация плана содержания научной и обыденной речи является необходимо антииндивидуальной. Особая индивидуальность созерцательной деятельности и унификация обыденной противопоставляют семантику поэтического подязыка, с одной стороны, — семантике научного и общего подязыков, с другой.

Целеустремленная индивидуализация влечет за собой углубленное использование тех языковых средств, которые формируют типологический образ данного языка<sup>3</sup>, и поэтому поэтическая тенденция обогащает общий язык, развивая его (вплоть до ломки). Столь же целеустремленное сглаживание индивидуальности и расширение языкового сообщества вызывает не только упрощение общего языка, относительное безразличие к своеобразию структуры того или иного языка и нивелировку его специфики, но и прямолинейное употребление необычных для данного языка средств. Все это можно наблюдать в научном подязыке.

Как было отмечено выше, общий и научный подязыки объединяет антииндивидуальная направленность, но, если у первого эта направленность носит сугубо национальный характер, то у второго она становится уже международной. С этой точки зрения языки различных наук и профессий смыкаются с международными семиотическими системами: способами обозначения номеров телефонов, игрой в шахматы и пр., и создают почву для усиления взаимовлияния различных естественных языков, не вступающих в контакт в обычном смысле слова. В данном случае областью активного контакта становится человек — носитель двух подязыков своего родного языка: нацио-

<sup>2</sup> Это тоже говорит о расчлененности деятельности современного человека в сравнении с синкретизмом умственной и созерцательно-эмоциональной деятельности в древности, о котором свидетельствуют написанные прекрасными стихами научные трактаты.

<sup>3</sup> Ср. программное высказывание В. Хлебникова: «Словотворчество не нарушает законов языка» («словотворчество» — это термин, которым Хлебников называл один из своих методов создания поэтического языка) [9].

нального общего и межнационального по своей семантике профессионального. В результате этого контакта возникают креолизированные подязыки различных специальностей [3].

Если едва ли не самым важным условием удачного перевода текстов, написанных на общем подязыке<sup>4</sup>, является осознание различий в системах входного и выходного языков, то для адекватного перевода специального текста, прежде всего, необходима принадлежность переводчика к профессиональной касте. Возникает новое, профессиональное языковое сообщество, противопоставляющее себя в какой-то мере внутринациональному. Стремлению к этому сообществу мешают рамки синтаксисов различных естественных языков. В виде компенсации за эти помехи создаются лингвистические подсистемы, выражения которых соотносятся с конкретными естественными языками уже не непосредственно, а только через профессиональные креолизированные подязыки.

Если за основу классификации таких вспомогательных подсистем взять реализуемость их выражений в звуковой речи, то они распределятся по крайней мере по трем типам. Есть подсистемы, несомненно инородные по отношению к естественному языку — это графики, чертежи и вообще все элементы, входящие в языковой текст, но не имеющие заданной правилами подсистемы, однозначной устной манифестации. Но есть и такие, для которых устная манифестация потенциально возможна (т. е. существуют правила, задающие ее), хотя иногда трудно осуществима или почему-либо неприемлема (например, символические тексты математики и физики), и, наконец, такие, для которых существование устной формы носит принципиальный характер. К подсистемам последнего типа, которые можно назвать квазилингвистическими, относятся, например, научные номенклатуры — химическая и ботанико-зоологическая.

Лингвистические элементы различаются не только по типам порождающих их подсистем, но и по тем функциям, которые они способны выполнять в контексте естественного языка. Зависимость между типом вспомогательной подсистемы и синтаксическими функциями ее элементов в текстах «обрамляющего» их естественного языка существует, хотя и не является очень жесткой.

Если элементы вспомогательной подсистемы образуют нелинейные фрагменты текста, избегая таким образом непосредственного контакта с естественным языком, то изъятие этих элементов из текста не нарушает его связности, и поэтому вопрос о принадлежности этих элементов к естественному языку не ставится ни в каком виде. Это относится прежде всего к графикам, чертежам и т. п. Следует, правда, отметить, что в аналогичной роли может выступать не только элемент квазилингвистической подсистемы, но и любое выражение несомненно языкового характера, если оно образует нелинейный фрагмент текста [6].

Вступление в связный контекст меняет роль элемента подсистемы: он становится членом предложения. В этом случае степень приближения к данному естественному языку различна для тех выражений, которые требуют только согласования зависимых членов предложения, и тех, которые, кроме того, сами оформляются в соответствии с требованиями некоторого класса слов данного естественного языка. Участием в связном тексте харак-

---

<sup>4</sup> Может быть, даже более важным, чем владение обоими языками, о чем свидетельствует, например, такой удивительный перевод:

«Яркое освещение этой комнаты благоприятствует операции, тем более, что мы, ученые, редко пользуемся хорошим зрением» (Ф. Купер, «Пионеры», М.—Л., 1927, стр. 38).

В оригинале:

“The strong light of these candles is favorable to the operation, and it is seldom that we hard students enjoy good eye-sight” (F. Cooper, *The Pioneers*. New York, 1910, p. 82).



теризуются символические выражения типа математических (хотя это может произойти и с небольшим чертежом, если он вставлен в линейную строку); степень приближения их к естественному языку может быть различной в различных языках, так как сочетаемость символических выражений с показателями синтаксической связи зависит, главным образом, от морфологического типа данного языка. Символические выражения хорошо сочетаются только с теми из грамматических показателей имени, которые не содержат никакой информации, помимо информации типа падежно-предложной. Поэтому в тех языках, где нет показателей связности типа русской флексии, содержащей, кроме граммы падежа, избыточные граммы рода и числа, ассимиляция символических выражений в тексте идет очень легко, и они синтаксически ничем не отличаются от остальных имен. Это характерно для языков, в которых реляционные понятия имеют большую склонность к дифференциации; ср. напр., англ. "...attached by  $S$  to  $z(t)$ ..."

"...the weight function of  $S_1$  differs from that of  $S_2$ "

или японск.:  $x - ga$   $x - to$   $x + dx - no$  айда — ни ару

В русском языке ситуация более сложна. Сочетаемость с предлогами здесь так же легко достижима, как в английском языке, но присоединение флексии падежа-рода-числа воспринимается как очень индивидуальное отклонение от нормы (напр., «все  $x$ -ы и все  $y$ -и таковы, что ...» — из математической рукописи). Согласование символических выражений в роде и числе осуществляется помимо флексии — через связи с кванторными местоимениями (все, тот, который и т. п.) и родо-видовыми обозначениями типа «точка  $A$ », «треугольник  $ABC$ ». Осложнения возникают в таких контекстах, где флексия является единственным показателем синтаксической связности (например, омонимия: «Пусть дан элемент  $B$ », « $A$  вычисляет  $B$ »). В разрешении омонимии символических выражений русский язык прибегает к интенсивному употреблению местоимений и местоименных существительных, роль которых сводится только к указанию падежа символа (например: «Пусть дан элемент множества  $B$ », «Автомат  $A$  вычисляет автомат  $B$ »). Кроме того, в русских математических текстах, не скованных редакционными правилами (лекциях и т. п.) в последнее время часто осуществляется прямое заимствование грамматических средств из языков, легче ассимилирующих математическую символику. Ср. напр., следующие примеры (из лекций Ю. А. Шихановича);

1)  $\mathcal{A}$  вычисляет  $den \Gamma(\varphi) \rightarrow \Delta(\mathcal{A})$  вычисляет  $den \varphi$

2)  $a$  делится на  $b$   $\begin{matrix} \swarrow & \searrow \\ \swarrow & \searrow \end{matrix}$   $a$  кратно  $b$   
 $b$  делитель of  $a$   
 $b$  делит  $den a$

Вхождение в связный текст делает математическую символику формально не отличимой (на уровне предложения) от нераспознаваемых (незнакомых читателю) слов данного естественного языка [5]; что же касается «оформленных» выражений этого типа, то их нераспознаемость, или инородность носит чисто лексический характер и сочетается с грамматической принадлежностью к системе данного естественного языка. Это утверждение становится еще более сильным в применении к квазилингвистическим подсистемам, которые нельзя считать столь же безоговорочно неязыковыми, так как они содержат правила устной манифестации и отвечают, таким образом, одному из основных требований, предъявляемых к лингвистической системе [15]. Лексическая инородность выражений таких подсистем в тексте любого естественного языка не более сильна, чем инородность иностранных слов и выражений вообще.

Наиболее благоприятная почва для возникновения стройной квазилингвистической подсистемы профессионального подязыка — это систематиза-

ция однотипных (с точки зрения общего подязыка) объектов, специфических для более или менее узкой области знания. Суть систематизации состоит в том, что множество объектов, не образующее последовательной системы в плане содержания общего языка, получает научные названия, являющиеся экспликатами специальной классификации, — и это происходит независимо от того, каково соотношение имен для элементов этого множества в общем языке (и существуют ли там для них имена вообще). Формальное построение названия отражает, таким образом, модель ограниченной области мира настолько же, насколько способ категоризации в любой языковой системе отражает некую модель мира в целом. Синтаксис такой квазилингвистической системы так же, как и синтаксис символических языков, явственно обнажает (или просто повторяет) организацию семантического аспекта и этим они резко отделяются от лингвистических систем. Но обязательность фонологического компонента побуждает создателей подсистем номенклатурного типа в поисках грамматических средств инстинктивно ориентироваться на естественные языки, и это окончательно определяет облик этих подсистем научного языка. Направленность на преодоление языковых барьеров обуславливает свободный выбор грамматических средств, не ограничиваемый пределами какого-либо определенного языка, или даже группы типологически родственных языков. При этом языковая принадлежность создателей номенклатуры может оказаться совершенно несущественной.

Грамматические средства химической номенклатуры чрезвычайно разнообразны и типологически свободны. Инвентарь собственных морфем, не заимствующихся у языков контекста, почти не связан с конкретными естественными языками, но фонологическое строение отражает общие черты основных европейских языков. Однако операции, применяющиеся при синтезе названий из исходных элементов, не сводимы к характерным для тех же языков агглютинации и фузии. Агглютинация используется в химической номенклатуре, но — наряду с инкорпорацией [4]. Для химических названий характерен полисинтетизм, позволяющий проводить аналогии с различными инкорпорирующими языками. Ср., например:

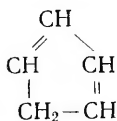
*циклопентадиен-1,3* «химическое вещество, молекула которого расчленяется на пять углеводородных групп (-пента-), расположенных в пространстве по вершинам циклического графа (цикло-), два из ребер которого (-ди) с номерами 1 и 3, являются двойными (-ен) \*;

и кабардино-черкесское:

*сы-къы-р-е-в-мы-гъа-дз* «вы (-в-) не (-мы-) заставляйте (-гъа-) его (-е-) бросать (-дз) в меня (сы-) сюда (-къы-) чем-то (-р-).

Ботанико-зоологическая номенклатура, на первый взгляд, более однообразна в выборе грамматических средств — собственный инвентарь морфем в ней отсутствует, лексической базой являются латинский и греческий словари, грамматической — фрагмент латинской падежной системы. Однако, несмотря на столь определенную ориентацию на классические языки, типологически названия биологической номенклатуры, по-видимому, также склонны к полисинтетизму [18]. Свобода выбора грамматических средств проявляется, кроме того, в неограниченном расширении словаря как за счет настоящих и искаженных латинских и греческих имен существительных и прилагательных, так и за счет свободного словотворчества на основе древних и новых языков [18].

Название, как и выражение любой знаковой системы, может иметь несколько уровней осмысленности, но, каким бы сложным ни было его строе-



ние, оно соответствует некоторой классификации, отсутствующей в общем языке, и потому игнорируется в нем. Обычно выражение этого типа оформляется как слово. Поэтому его внутреннее строение оказывается относительно контекста не выше уровня морфологии, и все его составные части, различные носители общего подязыка, осмысливаются как морфемы и фонемы. Например, независимо от того, что частями названия *capis indicus* (шакал) являются два целых латинских слова, они воспринимаются в тексте как морфемы<sup>5</sup>. Точно так же воспринимаются и части выражения *1,2,3,4-тетрахлоргидрат*, хотя такое непосредственное восприятие соответствует только статусу химических названий в русском тексте, но не их внутреннему строению. И в этом смысле соотношение номенклатурных названий с системой естественного языка не отличается от соотношения, обычного для иностранных слов и выражений. «Морфология» всех этих инородных выражений, разумеется, резко выделяется на фоне морфологических закономерностей любого естественного языка, и такое «слово» всегда легко выделяется из связанного текста. Выделение из общезыкового текста хорошо соответствует целям, для которых строятся вспомогательные подсистемы, и оно считается настолько важным, что часто прибегают к избыточным в данном случае курсиву, подчеркиванию и пр. [18].

Итак, вспомогательные профессиональные знаковые системы квазилингвистического типа уподобляются в своем облике естественным языкам и вступают в контекстный контакт с любым из них. Как показывает пример химической номенклатуры, этот контакт может стать чрезвычайно тесным: химическая номенклатура максимально сближается с языком контекста; это проявляется в том, что она заимствует у него полностью фонетику и графику, частично — морфологию и лексику (*-овая кислота*, — *oic acid*, — *säure*, *acide* ... — *oïque*), а также модифицирует разрешенный порядок элементов выражения в зависимости от языка контекста (ср. эквивалентные по смыслу выражения: *децен-2-ол-3* и *2-decene-3-ol*). Но даже такой тесный контакт не приводит к полному поглощению квазилингвистической системы естественным языком. Эти системы всегда сохраняют своеобразие благодаря тому, что они, с одной стороны, интерпретируются на области, выпадающей из-под строгого контроля общего подязыка, а с другой — отклоняются от нормальной структуры любого естественного языка на морфологическом уровне. И все же, несмотря на все перегородки, отделяющие выражения номенклатур от общего языка, никак нельзя игнорировать тот важный факт, что именно эта типологически чуждая «морфология», органически вплетаясь в профессиональный текст, создает его особый облик, противопоставляя его текстам других подязыков и их диалектов.

Вернемся теперь к вопросу, поставленному в начале: является *1,2-диэтилгексен-2* словом русского языка или не является?

Мы надеемся, что предыдущее рассуждение о некоторых аспектах сложной структуры современных языков показало, что прямой и безапелляционный ответ на эту альтернативу, по-видимому, невозможен. Ответ, который мы можем предложить, будет не более, чем кратким резюме всего того, что было уже сказано.

Итак: это выражение построено в особой знаковой системе, генетически не связанной ни с одним из естественных языков,

предполагающей обязательную квазилингвистическую письменную или устную форму порождаемых выражений,

---

<sup>5</sup> Что в принципе может произойти и с выражением того же языка, вполне однородным в данном тексте, если оно выступает в роли самостоятельного оформленного (без помощи местоименных существительных и пр.) символического выражения, например: «... the structural description indicates that *John comes* is a sentence».

но собственной фонологии и орфографии не имеющей, а заимствующей их (а также частично — морфологию и лексику) у любого из естественных языков.

Ассимилируемые естественным языком, подобно словам иностранного языка, выражения вспомогательной подсистемы становятся настолько многочисленными и необходимыми элементами своего подязыка (данной науки), что, может быть, есть основания говорить о типологическом сдвиге этого подязыка относительно общего. Обоснованием для этой точки зрения может быть не только чисто количественное соотношение выражений подсистемы с выражениями, морфологически принадлежащими к общему языку, но и важная роль языкового типа, представленного квазилингвистической подсистемой в организации мышления носителя данного подязыка вообще, и его языкового мышления в частности [1].

В современной языковой ситуации, характеризующейся расслоением единого естественного языка, неоднородностью его семантики, подобные знаковые системы выполняют задачу дальнейшего сближения профессиональных подязыков различных естественных языков.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Г. О. Винокур, О некоторых явлениях словообразования в русской технической терминологии, Труды Моск. госуд. инст. истории, филологии и литературы. т. 5, 1939, 7—56.
2. Дж. Гринберг, Квантитативный подход к морфологической типологии языков, Новое в лингвистике. Вып. III, М., 1963, 60—94.
3. В. В. Иванов, Информационный язык для дескриптивной лингвистики. Докл. Конф. по МП, автом. чтению текста, ... М., 1961, вып. 7.
4. М. М. Ланглебен, О языке химической номенклатуры. Труды III Всес. Конф. по ИПС и автоматизир. обраб. научно-техн. инф., т. 2. Семиотические проблемы ... М., 1967, 213—224.
5. М. М. Ланглебен, Установление синтаксических связей для формул в русских математических текстах. Лингвистические исследования по МП. М., 1961, стр. 150—155.
6. Ю. И. Левин, Линейность речи и ее преодоление, Тезисы III летней школы по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1968, 35—38.
7. Л. Ольшки, История научной литературы на новых языках, т. I, М., 1936, стр. 6.
8. Ю. Тынянов, О Хлебникове. Вступит. статья к I т. Собр. соч. В. Хлебникова. Л., 1928, стр. 26, 29.
9. В. Хлебников, Наша основа. Собр. соч. М., 1933, т. 5. стр. 234.
10. M. B. Emeneau. Language and Non-Linguistic Patterns, Language, 1950, vol. 26, N 2, pp. 199—209.
11. F. N. Finck, Die Haupttypen des Sprachbaues. 2 Aufl., Leipzig, 1923.
12. A. Huxley, Literature and Science, New York, 1963, p. 12.
13. A. Huxley, Words and Their Meanings, Los Angeles, 1940, p. 11.
14. A. Huxley, Writers and Readers, Cairo, 1948.
15. Ch. F. Hockett, The Problem of Universals in Language. "Universals of Language", Cambridge, Mass., 1963, pp. 1—22.
16. E. Sapir, Language, New York, 1949, pp. 120—146.
17. Th. Savory, Language of Science.
18. Th. Savory, Naming the Living World. An Introduction to Biological Nomenclature. London, 1962.
19. U. Weinreich, On the Semantic Structure of Language, "Universals of Language", Cambridge, Mass., 1963, pp. 114—171.

## О. О. РОЗЕНБЕРГ И ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА ОПИСАНИЯ В БУДДОЛОГИИ

(К пятидесятилетию выхода в свет книги О. О. Розенберга  
«Проблемы буддийской философии»)<sup>1</sup>

А. М. Пятигорский

Проблема понимания буддийской философии, это в основном и прежде всего — проблема понимания конкретного философского (психологического, метафизического) текста. И не следует думать, будто бы буддийский текст трудно понимать только из-за удаленности во времени и чуждости культур. Я думаю, что не было времени, когда бы такой текст понимался как современный, и не было культуры, где бы он ощущался как от нее произошедший. Такой текст в древности и в средневековье должен был пониматься с трудом, потому что *сама трудность понимания входила в прагматику текста*, т. е. очевидно полагалось, что истинное понимание есть *трудное* понимание (экономия умственной энергии не считалась добродетелью в буддийских школах).

Особый язык описания (метаязык), употребляемый в буддийской интерпретации явлений сознания и психической жизни личности, представлял и представляет труднейший барьер в понимании буддийских текстов. И, как мне кажется, *главной* помехой пониманию текста является не столько непонятность значений отдельных специальных терминов или отдельных умозрительных систем, сколько непонятность значений *самых наших слов*, таких как «понимание», «значение», «термин», «система», — употребляемых в *описании* буддизма. Для преодоления этой помехи было необходимо изменить сам подход к изучению текстов, а также, отчасти, и состав изучаемых текстов. И эту *историческую* задачу буддологии («историческую» — в смысле — необходимую на определенном этапе развития этой науки) в начале нашего века успешно разрешил лишь О. О. Розенберг<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Полное название книги: О. О. Розенберг, Введение в изучение буддизма (по японским и китайским источникам), часть вторая — Проблемы буддийской философии, Издания ф-та восточных языков Петроградского университета, № 45, Петроград, 1918. Вместе с первой частью («свод японского лексикографического материала»), изданной в 1916—17 годах в Петрограде, книга представляет собой магистерскую диссертацию. В дальнейшем сноски на страницы этой книги даются в скобках.

<sup>2</sup> Здесь весьма важно иметь в виду двоякий смысл слова «буддология»: буддология как предмет, включающий в себя способы описания буддизма, как наука о буддизме, как своего рода «метабудизм», и буддология как внутренний же (т. е. производимый внутри буддизма) теоретический интерпретирующий подход к фактам учения, и, прежде всего к учению о собст-

В течение почти ста лет, с начала XIX по начало XX века десятки талантливейших ученых пытались составить себе четкое представление о философии буддизма, систематически изложить свое представление о философии буддизма в книгах и статьях и найти какие-то общие, синтетические формы, в которых можно было бы описать буддийскую философию, не теряя вместе с тем «родной» европейской мировоззренческой и профессионально-научной почвы под ногами.

В течение почти ста лет этого никому не удалось сделать. Ни великим английским буддологам, супругам Рис-Дэвис, ни Уоррену, ни Эллиоту, ни Герману Ольденбергу, ни Максу Мюллеру, по существу открывшему западному миру индийскую философию в ее истинном виде. Ни превосходным русским исследователям — Минаеву, Васильеву и Позднееву. Ни основателю французской буддологической школы Эжену Бюрнуфу, ни Л. Де Ла Валле Пуссену. Ни японцам — Б. Нандзё, Сасаки, Фудзисиме и Т. Судзуки.

Через сто лет, в 1917 году это удалось сделать скромному стажеру Российской Академии Наук, а потом приват-доценту (лишь перед самой смертью — профессору) Петроградского университета Оттону Оттоновичу Розенбергу. Ему было тогда около тридцати лет и он не узнал о своей славе, о своем свершении. Когда пришли первые отклики русских и зарубежных коллег, автора уже не было в живых. Поздней осенью 1919 г. он исчез из Петрограда навсегда.<sup>3</sup> А книга осталась настоящей книгой для всякого буддолога. Ее переводили, переиздавали, и (это самое главное) читали. За прошедшие с ее выхода полвека немало изменений произошло в буддологии, да и вообще в мире. Родина буддизма — Индия, обрела политическую независимость. Самый восточный форпост буддизма — Япония, превратилась в одну из передовых цивилизованных стран. Центрально-азиатская цитадель буддизма — Тибет, вовсе прекратил свое существование. Бывшая уделом десятков исследователей буддологии теперь стала предметом изучения для сотен, может быть даже тысяч ученых. Японская библиография работ и публикаций по буддизму содержит около сорока тысяч названий. А книга Розенберга все-таки остается по-прежнему «главной» книгой по буддийской философии. Остается, несмотря на то, что после его смерти вышли фундаментальные труды Ф. И. Щербатского, Е. Е. Обермиллера, С. Шайера, Дж. Туччи, К. Хэмфри, Э. Ламотта, А. Баро, Э. Конзе, Т. Такакусу и многих других превосходных ученых.

В чем же основная причина успеха «Проблем буддийской философии»? В чем условие этого удивительного свершения?

Мне думается, что рассказать об этой книге нужно не только для того, чтобы напомнить о ней нашим историкам и теоретикам культуры (а надо сказать, что в Англии и Японии книга Розенберга известна гораздо более, нежели на родине автора), но и потому, что с ней связан ряд проблем, весьма важных для истории культуры вообще, а не только для истории буддийской или индийской философии.

---

венно буддах. Строго во втором смысле это слово употреблено в известной книге: L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, Paris, 1909, p.p. 248—273. На принципиальную важность различения этих двух смыслов обратила мое внимание О. Ф. Волкова в 1966 году, особо подчеркнув то обстоятельство, что исследователь в зависимости от целей и характера исследования может становиться и в положение человека, находящегося внутри изучаемой системы, и в положение наблюдателя своей собственной позиции.

<sup>3</sup> Имеется несколько версий о смерти Розенберга. Согласно одной из них, он утонул, катаясь на лодке в Финском заливе; согласно другой — он умер около 1921 г. на Дальнем Востоке (от простуды или тифа), согласно третьей (документально более подтвержденной), скончался от скарлатины в Павловске в 1920 г. См. Th. Stcherbatsky, *Biographie Skizze* (in.: O. Rosenberg, *Die Weltanschauung des Modernen Buddhismus in Ferner Osten*, Heidelberg, 1924). См. некролог — «Мысль», I, Пр., 1922, с. 157—158.

Я полагаю, что понимание философии буддизма предшественниками и современниками Розенберга имело три существенных недостатка, которые и предопределили их полный или частичный неуспех в этой области.

Во-первых, почти все они были склонны отождествлять общую концепцию буддизма с его философией, в то время как на самом деле в буддизме философия существовала как особая, в высшей степени специализированная дисциплина. Дисциплина, овладение которой предполагало высокую ступень йогического тренинга адепта. Дисциплина, само занятие которой предполагало уже и относительно высокую степень эзотерической посвященности адепта. И, наконец, философия являлась (равно как для хинаянских, так и для махаянских школ) дисциплиной, строго ориентированной на определенный раздел корпуса буддийских канонических текстов — а именно на «абхидхарму» и связанную с ней комментаторскую и схоластическую литературу. Два других раздела «Сутра» и «Винайя», хотя и содержат некоторые философские идеи, никак не могут рассматриваться как первоисточники в отношении древней буддийской философии, а лишь как производный и вспомогательный материал. Однако до начала XX века почти все исследователи буддизма описывали его философию прежде всего на основании раздела «сутр», безусловно гораздо более доступного лингвистически и гораздо более понятного по содержанию, ибо, строго говоря, тексты раздела «Абхидхармы», по видимому, вообще могли изучаться только при помощи и под руководством опытного наставника. Розенберг был первым, кто сделал опыт систематического описания именно буддийской философии (а не буддизма вообще!), основываясь на «Абхидхарме» и производных комментариях и трактатах, «Главная причина неправильного понимания буддийской философии, — писал Розенберг, — кроется, конечно, в том, что литература систематических трактатов долгое время оставалась неизученной» (стр. 65). Ему удалось тщательно изучить только небольшую часть этих трактатов, но он достиг правильного их понимания.

Во-вторых, предшественники и современники Розенберга постоянно смешивали при описании буддийской философии философскую и религиозную стороны буддизма. Это зачастую приводило (и приводит) к весьма парадоксальным выводам, уж слишком тесно связанным с мировоззрением или вероисповеданием самого исследователя. Так, будучи типичным прогрессистом либерального толка, Эжен Бюрнуф считал в своем «Введении» рачние махаянские сутры смещением мифов и суеверий. Католик Де ла Валле Пуссен считал философию буддизма «ложной теологией»<sup>4</sup>, г-жа К. Рис Дэвис (в «дорозенберговский» период) оценивала ее как этическое и психологическое учение (что, кстати, вполне согласуется с типичным для ее времени и среды англиканско-протестантским агностицизмом), а позитивистки и атеистически настроенный интеллигент Ф. И. Щербатской по существу вовсе отвергал самостоятельную религиозную сторону буддизма<sup>5</sup>, полагая буддизм некой рафинированной философией, сродни бергсонизму. И только Розенберг глубоко понимал то важнейшее обстоятельство, что буддизм одновременно выступает на нескольких уровнях — на уровне «чистого философского умозрения», на уровне культа, на уровне йогии, на уровне бытовой этики. И он ясно осознавал необходимость раздельного аналитического исследования буддизма по этим уровням<sup>6</sup>. Он верно почувст-

<sup>4</sup> L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme. Необходимо отметить, что эта книга как бы подытожила все то, что было сделано в области изучения буддийской догматики во Франции и России с середины прошлого века.

<sup>5</sup> См. Ф. И. Щербатской, Философское учение буддизма, Пб., 1919, стр. 3—5.

<sup>6</sup> «Буддизм, как эпизод индийской философии и буддизм, как народная религия, являются двумя течениями в буддизме, которые, хотя по времени и параллельны, но имеют каждое свою историю» (стр. 48).

вовал принципиальную несводимость буддизма к одному уровню, равно как и невозможность синтетического рассмотрения и описания буддизма на всех уровнях одновременно. И, может быть, именно многолетнее пребывание молодого Розенберга в Японии, в специфически буддийской среде, открыло ему сначала прагматический аспект буддизма и показало полную несущность всех попыток рассмотрения одной стороны буддизма — как формы, а другой — как соотносимого с ней содержания (скажем, религия — форма, философия — содержание, или этика — форма, психология — содержание, или культ — форма, мифология — содержание. Такой набор «дихотомических» пошлостей имеет по сю пору широкое хождение). Ибо всякая выделенная в буддизме сторона прагматически соответствует определенному уровню, и в зависимости от того, какую именно сторону буддизма мы берем, меняется и иерархия уровней. На уровне этики в буддизме одна иерархия, на уровне философии — другая, а на уровне йоги — третья. Таким образом Розенбергу была очевидна бессмысленность описания «буддизма вообще», абстрагированного от конкретного уровня, в данном случае — от уровня философии. (Впрочем, однако, я допускаю возможность и иного подхода: кроме описания «по уровням» был бы весьма интересен и продуктивен опыт описания буддийской философии на основе отдельного конкретного текста — но это уже другой вопрос).

В-третьих, почти все буддологи до Розенберга (и очень многие — после него) исходили при описании буддизма из определенных академических (как правило — немецко-академических) историко-философских трафаретов, полагая их универсальными клише при создании практически любого текста по истории философии. Так, о каком бы древнем философе ни шла речь, в тексте будут представлены рубрики: «учение о бытии», «учение о душе», «этика», «теория познания». И несмотря на то, что буддизм в отношении такой рубрики — материал наименее благодарнейший, она все равно буддизму насильно навязывается едва ли не всеми авторами<sup>7</sup>. А ведь онтология в буддизме не была эксплицирована, хотя и могла быть косвенно выведена. И не могло быть учения о душе, потому что буддисты полагали, что ее нет. А вместо (если можно так выразиться!) онтологии была чистая психология. Но большинство историков буддийской философии «успешно» справлялись с этими трудностями. Они полагали, что отрицание души и есть сущность буддийского учения о душе, что психологический подход и есть особый вариант онтологии, и т. д. Ничего подобного, разумеется, в самих буддийских текстах не было. Розенберг же мог просто не знать этих клише, но зато он превосходно знал абхидхармистские тексты<sup>8</sup> и написал по ним книгу «как есть»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> «Ценность систематической буддийской, и вообще индийской, философии заключается именно в том, что здесь известные нам проблемы проанализированы иначе. Поэтому особенно важно сохранять при изложении именно оригинальную буддийскую схему, не перелагая индийские идеи в рамки наших систем» (стр. 55).

<sup>8</sup> Он также не знал того, что с легкой руки Леви-Брюля всякая «не онтология» (а, говоря иными словами, «всякое не связанное с европейской гносеологической традицией учение») стала пониматься, как мифология, или «реликтовое явление» магического (можно — шаманского!) мировоззрения. Такая точка зрения выражает, на мой взгляд, фундаментальное непонимание того обстоятельства, что в истории древней философии (равно античной и восточной) «онтологизированное» и «неонтологизированное» умозрение являются двумя вполне равноправными вариантами философии, генетически невыводимыми друг из друга и не могущими быть противопоставленными друг другу, как новое — старому или как аналитическое — нерасчлененному восприятию мира.

<sup>9</sup> Понимание вещей объектно «как есть» (на санскрите — *yathā bhūtam*) в буддийской философии полагается низшей, но необходимой ступенью объективации человеческого сознания на пути к полному переосознанию (на



Так что же «есть» в буддийской философии по книге Оттона Оттоновича Розенберга?

Прежде всего, согласно Розенбергу, в буддийской философии содержится совершенно особое и непохожее ни на какое другое понимание самой себя. Это понимание сохраняется почти неизменным, идет ли речь о палийском каноне, санскритском каноне, или о произведениях двух крупнейших буддийских теоретиков раннего индийского средневековья — Васубандху и Асанги, и его суть состоит в следующем: буддийский философ, если он на самом деле буддийский философ, не может считать свою (то есть буддийскую) философию единственно правильной, или даже самой правильной вообще. Он, напротив, должен полагать, что она правильна лишь для него, ибо соответствует складу его психики (на санскрите — *свабхава*) его судьбе (*карма*), и его (опять-таки, только его) духовному пути (*марга*, *патха*). И только в этом смысле он может считать свою философию истинной или правильной. Развивая последовательно эту релятивистскую идею, мы без большой натяжки могли бы заключить, что с точки зрения буддизма не только буддийская, но и всякая философия есть вещь, которой одним людям следует заниматься, а другим — безусловно не следует ни в коем случае<sup>10</sup>.

Однако, еще более удивительно (и это особо подчеркивается Розенбергом в 4-ой главе), что этот своеобразный релятивизм прилагается в буддизме и к решению конкретных метафизических вопросов. Когда философские оппоненты Будды (в основном последователя санхьи, вайшешики и ранних брахманистских школ) спрашивали его, «существует ли *атман* (то есть «Я», «душа»), то Будда (согласно каноническим текстам) отвечал отрицательно. Розенберг же совершенно верно и в абсолютном соответствии с текстами Васубандху пишет: «... не существует в том смысле, как полагают обыкновенные люди и оппоненты Будды» (стр. 57). А существует ли «вообще»? — нет, потому что, согласно самой сущности буддийского умозрения, ни одно утверждение не имеет смысла «вообще». Исследование Розенбергом Абхидхармакоши и Виджнянаматрашастры ясно показывает и совершенно иное отношение философии буддизма к самой идее спора, нежели то, какое мы встречаем у большинства античных мыслителей. Сократо-платоновская традиция понимания спора такова, что истина, если она и не одна для спорящих сторон, то одна в споре (отсюда и распространенный по сю пору античный предрассудок, что «истина рождается в споре»). Для буддизма же самым существенным была проблема понимания субъекта, а не проблема предикации. Так, спор о том, добр человек по природе или зол, абсолютно бессмыслен, поскольку одна из сторон полагает, что «нет такого понятия, как человек». Равно бессмысленно для буддизма спорить о существовании души: есть ли она, или нет — неустановимо, так как: 1) возможно, что спорящие неодинаково понимают слово «душа», 2) возможно, что спорящие неодинаково понимают слово «есть», 3) возможно, что для одной из спорящих сторон вообще не существует слов «душа» или «есть», 4) в случае же, если обе стороны понимают и «душа», и «есть» одинаково, можно сказать о «душе»,

санскрите — *грайя*) мудрецом самого себя и мира. Иначе говоря, чтобы полностью изменить свою точку зрения на себя и вещи мира (а буддизм полагал такое изменение сущностью и ближайшей целью всякого духовного прогресса), необходимо *сначала* знать всё «как есть». А. Вагеац, *Recherches sur la biographie du Bouddha*, Paris, 1963, pp. 184—189.

<sup>10</sup> Эта далеко не демократическая концепция ясно прослеживается, на всем протяжении истории буддизма, от палийских сутр, где философия полагалась лекарством, равно ненужным ни безнадежно больному (т. е. полному идиоту), ни окончательно выздоровевшему (т. е. достигшему полного пробуждения), до позднейших тибетских и санскритских текстов, где изучение философии приурочивается к определенной ступени эзотерического посвящения.

что она «у одних есть», а «у других — нет». Таким образом, согласно буддийскому пониманию спора, ответ может быть отрицательным, положительным, отрицательно-положительным и ... ответа может не быть вообще (и это тоже ответ).

Исходной точкой буддийской философии был, согласно Розенбергу, анализ человека, но не в отношении физиологии («... Для буддизма материальная природа должна была иметь гораздо меньше значения, чем для брахманизма», стр. 67), а в отношении психологии и преимущественно и прежде всего — психологии сознания. Брахманистская и частично раннебуддийская схоластическая традиция в своем анализе исходила из того, что психика, так же, как и объект, на который направлена психика — равно материальны, то есть анализируются аналогичным (если не идентичным) образом. При этом, скажем, органы чувств (на санскрите — *индрии*) мыслятся как некоторые элементарные в отношении сознания, реальные, телесные механизмы. Однако, начиная уже с ранних абхидхармистских текстов, содержание анализа значительно изменяется. Органы из материальных механизмов, воспринимающих материальные же объекты собственного тела и окружающего мира, превращаются в «способности», «специализированные силы», воспринимающие уже не материальные объекты, а «зримое», «слышимое», «обоняемое», «вкушаемое», «осязаемое» и, соответственно, акцент в психологическом анализе перемещается сначала с объекта психики (а более точно — сознания) на субстрат, а затем с субстрата на сам акт сознания. Если взять классический пример, фигурирующий в текстах вайбхашиков (поздняя хинаянская школа, к которой сначала принадлежал и Васубандху) — «Человек смотрит на солнце», то буддийская теория не будет заниматься ни «тем, на что смотрит» (солнце), ни «смотрящим» (человек), но только «смотрит» (то есть психическим актом «смотрения»). При этом такие феномены, как «мышление», «мысль», «мыслимое», «восприятие», «воспринимаемое», «память», «помнимое», «ощущение», «ощушаемое», оказываются в соответствующем порядке иерархически подчинены сознанию как уровню, где целостно, синтетически реализуется психическая деятельность вообще. Это изменение буддийского психологического анализа не было ни «переворотом», ни «поворотом». Оно совершалось постепенно от абхидхармистских разделов канона (4—3 вв. до н. э.) до трактатов вайбхашиков (2—3 вв. н. э.) и завершилось в уже принадлежащих Большой Колеснице (Махаяне) учениях — праджняпарамите (1—3 вв. н. э.), шуньяваде (или мадхьямике — 3—4 вв.) и виджнянаваде (или йогачаре — 4—6 вв.).

Но менялось не только содержание буддийского психологического анализа. Существенно изменились его задачи, его функция, его мотивация, его прагматика. Изменение его объекта выразилось в конечном счете в интереснейшем явлении: превратившись из науки о «психическом объекте» в науку о «психическом акте», буддийская психология в конце концов (т. е. в период праджняпарамитских, мадхьямских и йогачаринских текстов) превратилась в «науку об осознании акта осознания», иначе говоря, в «науку о самой себе», т. е., применяя современную лингвистическую терминологию, она стала своего рода метатеорией. Отсюда — труднейшая задача различного истолкования специальных буддийских терминов, ибо один и тот же термин приобретает совершенно иной смысл в зависимости от того, принадлежит ли он к языку-объекту или языку описания. Поскольку же основной прагматической целью буддийской философии было и осталось освобождение от уз и омраченности феноменального существования, то на каждом этапе своего развития она определенным образом модифицировалась в соответствии с созрелостью. (Вместо слова «освобождение» Розенберг по прежней буддологической традиции пишет «спасение». Однако различие в словах здесь несущественно, если мы отвлечемся от привычных христианских и античных ассоциаций, стр. 75—80).

Большая часть книги Розенберга посвящена теории дхарм, которую он считает сущностью и основой всего буддийского умозрения вообще. Я склонен думать, что изложение теории дхарм является одновременно самым слабым и самым сильным местом в книге. Слабым, потому что Розенберг не мог достичь полного и правильного понимания дхарм, не зная канонических абхидхармистских текстов и праджняпарамитских сутр. Сильным, потому что и не зная их, Розенберг подошел к правильному пониманию дхарм<sup>11</sup>.

Так что же такое дхарма? Суммируя все сказанное о дхармах у Васубандху, Розенберг дает следующие значения этого слова: 1) качество, атрибут, предмет; 2) субстанциональный носитель, трансцендентный субстрат единичного элемента сознательной жизни; 3) элемент, то есть составной элемент сознательной жизни; 4) нирвана, то есть дхарма, объект учения Будды; 5) абсолютное; истинно-реальное и т. п.; 6) учение, религия Будды; 7) вещь, предмет, объект, явление.

Уже сам этот список показывает, что Розенберг, совершенно справедливо полагая дхарму универсальной категорией буддийской философии, был склонен приписывать слову «дхарма» универсальное значение. Более того, этот список показывает, что дхарма, понимаемая в самом широком смысле слова, есть всякий объект (но, разумеется, поскольку нечто уже стало объектом). В несколько менее широком смысле слова она есть всякий внешний, равно как и внутренний (то есть относящийся к психике, сознанию) объект, но поскольку он является объектом уже не вообще, а объектом, мыслимым именно в сфере буддийской философии, в абхидхарме (то есть в той, третьей части буддийского канонического корпуса текстов, в которой трактуются и описываются дхармы). Таким образом, «дхарма вообще» является элементом (точнее, элементарной единицей) сознательного бытия, а абхидхарма рассматривает разновидности, состав этого бытия (стр. 92—93). Таков, по Розенбергу, чисто статический аспект теории дхарм<sup>12</sup>.

Далее следует изложение Розенбергом теории дхарм в ее динамическом аспекте. Предполагается, что существование каждой дхармы измеряется мгновеньями, и что существование сознающего «... является, следовательно, цепью беспрестанно сменяющихся мгновенных комбинаций, состоящих из появляющихся на мгновение единичных дхарм» (стр. 101). То есть в этом аспекте существование дхарм соответствует беспрерывно меняющемуся (но прерывному, дискретному — по определению!) содержанию сознания. При этом, вследствие именно мгновенности существования дхарм (которые в данном случае могут рассматриваться уже не только как мгновенные состояния сознания, но и как мгновенные изменения состояний, переходы в состояниях сознания), «... смена в содержании сознания происходит настолько быстро, что самый процесс перехода к новому содержанию не поддается наблюдению» (стр. 102). И в этом смысле сам сознающий (а не только посторонний наблюдатель) не может ни устанавливать конкретную причинную связь этих состояний, ни помнить их конкретное содержание в континууме, потоке (на

<sup>11</sup> «Понятие дхармы в буддийской философии имеет столь выдающееся значение, что система буддизма в известном смысле может быть названа теорией дхарм» (стр. 83). Возможно в этом вопросе отрицательным образом сказалось непонимание Розенбергом различий между каноническими и схоластическими абхидхармистскими текстами.

<sup>12</sup> Т. е., возвращаясь к классическому примеру вайбхашиков, «человек смотрит на солнце», здесь имеется в виду не бытие «смотрящего», не бытие «того, на что он смотрит», а психологическое бытие «смотрения». К статическому аспекту, на мой взгляд, следует отнести и рассмотрение известных классификаций дхарм, на которых я здесь специально останавливаться не буду.

санскрите — *сантана*) психической жизни. И отсюда — общая буддийская идея о принципиальном «не-наличии», отсутствии памяти, как у конкретного живого существа (отождествляемого в буддизме с отдельным «потоком сознания») — о «начале» психического процесса (то есть самого себя!), так и у мира живых существ — о начале своего совокупного существования. Эта идея, общая почти всем разновидностям хинаянского и махаянского буддизма, была более подробно и полно изложена Розенбергом в другой его известной работе. «Вдумайтесь в вашу текущую жизнь; что она такое? <...> вы заметите тогда лишь поток всевозможных мыслей и чувств, различных воспоминаний, различных ощущений, то световых, то звуковых, то других. Все они переплетаются и бывают сложены то так, то иначе. Содержание вашей сознательной жизни меняется ежемгновенно<sup>13</sup>, причем самой смены вы не замечаете, <...> вы не помните всего, вы не помните, когда вы начали жить; и возникает вопрос, имеем ли мы вообще право говорить о начале потока мыслей, чувств и ощущений <...> ведь такое начало мы доказать не можем. Нужно ли предполагать, что поток нашей жизни имеет начало? <...> Не проще ли предположить, что мы не созданы, не имеем начала, а были всегда». И далее — «С точки зрения буддийской философии, все попытки объяснить начало сознательной жизни — Создателем ли, или механическим процессом — совершенно произвольны, ... ибо ... начала нет! Европейская же мысль настолько привыкла к вопросу о начале, что он кажется ей неизбежным. У буддийских народов мы видим обратное. Им совершенно непонятен сам наш вопрос о начале, о создании мира, о создании людей»<sup>14</sup>. Приведенные выдержки показывают, что буддийское умозрение исходит из предпосылки о полном параллелизме механизмов, порождающих и воспроизводящих весь мир и микрокосм человеческого сознания.

Третий, личностный аспект теории дхарм, излагается Розенбергом следующим образом. Поскольку личность, «Я», как самостоятельная (не только метафизически, но и психологически понимаемая) сущность в буддизме категорически отвергается, и поскольку все, с чем мы имеем дело, говоря о «себе», есть поток состояний сознания, дхармический континуум, постольку о «себе» мы можем говорить, как о некотором специфическом, а точнее, обособленном вследствие своей специфичности, дхармическом процессе. Эта специфичность заключается в том, что для данного живого существа поток дхарм обладает известной стабильностью, обладает тенденцией к определенным, свойственным данному существу комбинациям психических состояний. То есть, хотя данный человек может быть психически, ментально гораздо больше похож на другого человека, чем на самого себя, каким он был 20 лет назад, но характер процесса изменения его психики, его менталитета будет постоянно воспроизводить сам себя, коренным образом отличаясь от характера такого процесса у другого человека<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> По Розенбергу это «мгновенье» равно 0,01 сек (стр. 311), согласно подсчетам современным абхидхармистов, оно равно 0,000,000,000,02 сек., см. G. P. Ranasinghe, The Buddha's Explanation of the Universe, Colombo, 1957, p. 35—41.

<sup>14</sup> О. О. Розенберг, О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке, Пб., 1919, стр. 19—21.

<sup>15</sup> Кстати, для более ясного понимания этого положения следует иметь в виду, что в буддийской философии существовало резкое разграничение в постановке вопроса о «самом себе» и о «себе» другого человека. Это разграничение в позднейшем буддизме выразилось в том значении, которое предавалось проблеме «чужой одушевленности». Позднейшие буддийские мыслители, не отрицая положения о том, что кроме «меня» существуют и другие существа, наделенные сознанием, вместе с тем полагали, что это положение не самоочевидно, что оно нуждается в особом доказательстве,

Если в понимании указанных трех аспектов буддийской теории дхарм Розенберг существенно отличался от других буддологов, то понимание им четвертого, абсолютного аспекта теории дхарм можно считать его самостоятельным открытием. Идя от изучения трактатов Васубандху и поздних абхидхармистских комментариев, Розенберг установил, что в буддийской философии существует идея о том, что дхармы, понимаемые в смысле психических состояний, можно рассматривать, как феноменальные проявления дхарм, понимаемых в абсолютном смысле, то есть понимаемых в качестве «носителей» этих проявлений, как своего рода «признаков»<sup>16</sup>.

И здесь Розенберг как бы окончательно синтезирует все смутные догадки, все попытки «прорваться» сквозь слова к значению и смыслу этого, быть может самого загадочного в истории восточных философий понятия, давая следующее определение: «Дхармами называются истинно сущие, трансцендентные, не познаваемые носители-субстраты тех элементов, на которые разлагается поток сознания со своим содержанием» (стр. 106). И далее: «Для древней буддийской схоластики дхарма — гипостазированный внеопытный субстрат каждого единичного элемента, найденного при критическом анализе опыта» (там же)<sup>17</sup>.

Но Розенберг не только открыл европейской буддологии «абсолютный аспект» теории дхарм. Он вместе с тем раскрыл тот механизм, посредством которого буддийская философия мыслила переход от дхарм-феноменов к дхармам-абсолютам, то есть от психологии к метафизике. Абхидхармистские тексты (особенно поздние) позволяют реконструировать буддийское мифологическое представление о некой сверхбытийной, сверхчувственной дхармической сфере, так сказать, об особом мире, где дхармы пребывают в чистом, абсолютном состоянии. И сам факт переживания человеком того или иного психического состояния толкуется таким образом, что та или иная дхарма появляется в феноменальном мире, «рождается» там, как то или иное состояние. Но на самом деле, согласно абхидхарме, в мире и в человеке ничего не может рождаться. Речь идет только о «вплывании» той или иной дхармы в феноменальный мир, ибо сами дхармы не сотворены и не уничтожимы, чувственно невоспринимаемы, этически неопределимы. Отсюда — соответственная градация познания: простой, обыкновенный человек не способен отрешиться от субъективного оценочного отношения к людям и вещам; его духовный прогресс начинается с элементарной объективизации — он отрешается от себя и воспринимает людей и вещи «как они есть»; йог идет дальше — он уже видит не людей и вещи, а потоки и комбинации дхарм (такое йогическое видение носит название праджня и достигается не дискурсивным мышлением, а йогическим созерцанием и сосредоточением); и, наконец, на самом высшем уровне «запредельного переосознания» (праджняпарамита) йог непосредственно пости-

---

причем в доказательстве «более сильным», нежели то, которое необходимо для подтверждения положения о существовании «меня». Ибо положение о существовании «меня» с их точки зрения обладает более высоким рангом достоверности. Все, что сказано по этому поводу в буддийской философии, можно было бы подытожить в словах «в буддийской философии души — нет, «Я» — условно, «чужое «Я» — еще более условно». См. об этом также: Ф. И. Щербатской, Философское учение о буддизме. Пг., 1919, стр. 8—21.

<sup>16</sup> Кстати, на санскрите «дхарма» буквально и этимологически означает, «несение», «то, что несёт».

<sup>17</sup> «Элементы» здесь следует понимать строго в смысле «психические состояния», «состояния сознания». Такое чисто психологическое понимание дхарм, вполне правильное, но не полное, не учитывающее «абсолютного аспекта», было введено в буддологию г-жой Рис Дэвис. См. Mrs. C. A. F. Rhys Davids, *Dhammasangani*, London, 1921, Introduction; *Buddhist Psychology*, London, 1924.

гает дхармы уже в их абсолютном аспекте<sup>18</sup>, полностью отрешаясь не только от «отношений» и «вещей», но и от самих «психических состояний» как феноменальных проявлений дхарм<sup>19</sup>.

Анализ всех этих аспектов теории дхарм привел Розенберга к выводу, который казался парадоксальным некоторым его современникам, да и теперь представляется несколько странным историкам философии, не связанным с буддийским, да и вообще с индийским материалом. На традиционный вопрос о том, была ли буддийская философия реализмом<sup>20</sup>, или нет, Розенберг отвечал в своей книге следующим образом. Буддийская философия, понимаемая как психологический анализ сознания личности и опирающаяся на теорию дхарм в смысле трех ее первых аспектов — абсолютно нереалистична. Но буддийская философия в той ее части, которая трактует теорию дхарм в абсолютном аспекте последней, является абсолютно реалистической: «С точки зрения онтологии все буддисты являются реалистами, в том смысле, что они все единогласно признают истинно реальную сущность, которая лежит за цепью моментов» (стр. 113)<sup>21</sup>. Этот вывод глубоко гомологичен самой буддийской философии. Розенберг исходит из чисто релятивистской предпосылки о том, что всякое положение буддизма имеет конкретный смысл, только будучи рассматриваемо на конкретном уровне. То есть, в смысле приведенного выше примера, точка зрения «смотрящего на солнце» меняется в зависимости от эмоционального, интеллектуального или духовного состояния<sup>22</sup> «смотрящего» в момент «смотрения». Таким образом, дхармы, рассматриваемые на уровне этики, выступают как «благие», «неблагие» и «нейтральные» (здесь подразумевается — в отношении духовного освобождения человека). На уровне психологического анализа дхармы будут выступать просто как «те или иные» (то есть классифицироваться по таким разнородностям, как «эмоции», «думание», «успокоенность сознания», «сосредоточенность», «несосредоточенность» и т. д.). На уровне абсолютного аспекта они — «просто дхармы» (или — «только дхармы») без дальнейшей спецификации. И, наконец, на высшем йогическом уровне дхармы лишены как этической нагрузки, так и какого бы то ни было психологического содержания (равно как и онтологической характеристики).

Эти выводы, сделанные Розенбергом, делают еще более очевидной ту известную буддологическую истину, что разные школы буддизма различаются по своим философским учениям гораздо менее, нежели они различаются по уровням даже в пределах одной и той же философской школы.

Интересно, что буддология в течение тридцати лет, прошедших после смерти Розенберга, почти не внесла коррективов и дополнений в его понимание и изложение теории дхарм. В этой связи однако следует упомянуть

---

<sup>18</sup> При этом следует неукоснительно иметь в виду, что каждое отдельное, единичное психическое состояние, согласно абхидхарде, имеет своим субстратом именно одну дхарму, и что каждой отдельной дхарме, взятой в абсолютном аспекте, соответствует только одно феноменальное состояние, субстратом которого она является.

<sup>19</sup> См. в этой связи работу Э. Конзе: E. Conze, *Buddhist Meditation*, London, 1956.

<sup>20</sup> Применительно к индийским философским школам существовало разделение на реализм и не-реализм. Реализмом по традиции полагается такое учение, которое исходит из наличия некоторой высшей реальности (paramārtha), не-реализмом полагается учение, отрицающее высшую реальность, будь она материальной или духовной. Эта традиционная древнеиндийская дихотомия дополняется известным делением школ индийской философии на астику и настику (астика признает высший авторитет ведийских текстов, а настика не признает высшего авторитета ведийских текстов)

<sup>21</sup> Т. е. — мгновенных психических состояний.

<sup>22</sup> «Состояния» — как в смысле «дхармы», так и в смысле актуализации тех дхарм, которые в данный момент есть в «наборе» у данного человека.

о трех выдающихся буддологах, углубивших и развивших отдельные стороны этой теории. Первый из них, Евгений Евгеньевич Обермиллер, в своих работах обращал особое внимание на проблему терминологии и при этом был более склонен рассматривать дхармы (в самом общем значении этого слова), как исходные онтологические единицы, «элементы бытия» (elements of being)<sup>23</sup>, при почти полном отвлечении от психологического содержания. Такую же позицию занимал и второй из них, Федор Ипполитович Щербатской. Для него дхармы представлялись категорией, с одной стороны, абстрактно-догматической, с другой стороны — чисто гносеологической (как «элемент-объект»), и потому также по преимуществу депсихологизированной<sup>24</sup>. И, наконец, замечательный польский буддолог Станислав Шайер, интересовавшийся более натурфилософскими проблемами буддологии, предложил свою исключительно оригинальную трактовку прагматической стороны теории дхарм<sup>25</sup>.

Однако буддологические исследования последних 20 лет позволяют во многом если не изменить, то уточнить и дополнить розенберговское понимание дхарм, особенно поскольку речь идет о конкретных моментах содержания этого понятия в смысле статического и индивидуально-психологического аспектов теории дхарм. Здесь, пожалуй, даже более всего были важны не столько собственно буддологические исследования, сколько превосходные издания канонических абхидхармистских и праджняпарамитских текстов, на которые как раз Розенберг меньше всего ориентировался<sup>26</sup>.

Эти уточнения и дополнения в понимании буддийской теории дхарм в основном сводятся к следующему.

1. Абхидхармистская психологическая теория не является научной концепцией в нашем смысле этого слова прежде всего вследствие своей замкнутости: положения, имеющие силу в отношении перечисленных в текстах объектов, не могут быть перенесены на сходные объекты, поскольку последние не перечислены. Какая бы то ни было экстраполяция чужда абхидхармистской методологии.

2. «Состав дхарм» установлен в пределах каждой школы абхидхармы. Количество дхарм (в смысле состояний психики или сознания) конечно. Количество психических состояний вообще (равно как и актов поведения) бесконечно. Выражение «все — дхармы» следует понимать строго в том смысле, что «все, что входит в абхидхармистскую теорию, — это дхармы» (то есть, что кроме дхарм туда ничего не входит). Это выражение ни в коем случае не следует трактовать в смысле, что «все вообще, это — дхармы», ибо, как уже было сказано выше, буддийская философия не занимается ничем «вообще». Равным образом указание на то, что «данный

<sup>23</sup> См. E. Obermiller, *The Doctrine of Prajñāpāramitā as exposed in Abhisamayālaṅkāra and its Commentaries*, Acta Orientalia, 1923.

<sup>24</sup> С. И. Щербатской так и не сумел стать на полностью автономную точку зрения. Из всех буддологов, смотрящих на буддизм из мира европейской культуры, он был несомненно самым результативным. Его параллели (например: параллель буддийской теории мгновенности с концепцией А. Бергсона, параллель буддийского «принципа пустоты» с теорией относительности и т. д.) весьма убедительны, но они все же остаются параллелями, не связанными с имманентным содержанием буддийской философии. См. Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*, London, 1923.

<sup>25</sup> См. S. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapada*, Krakow, 1931.

<sup>26</sup> В этой связи следует отметить прекрасную серию публикаций Nalanda—Devanagari—Pali Series, и, конечно, прежде всего издание: *Dhammasaṅgāṇi* (Abhidhamma Pitaka, v. I), Gen. Editor J. Kashyap, Nalanda, 1960; *Dhammasaṅgāṇi*, trad. par André Bareau, Paris 1951, а также издания и переводы текстов, сделанные Э. Конзе, особенно *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, transl. by E. Conze, Calcutta, 1958.

объект не является дхармой», или что «нет такой дхармы, как данный объект», следует трактовать строго в том смысле, что «данный объект не находится в списке дхарм». Все это, конечно, лишь постольку, поскольку речь идет о психологическом понимании дхарм, либо о понимании дхарм в «аспекте абсолюта» (в последнем случае мы могли бы сказать, что «никакая дхарма не является субстратом для данного объекта») <sup>27</sup>.

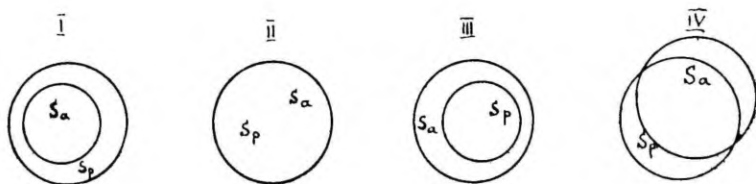
3. В то же время некоторые более поздние абхидхармистские тексты дают основание предполагать, что любое явление, любой факт феноменального мира субъектов-объектов могут быть истолкованы в смысле дхармы, как некоторого универсального субстрата психического существования.

4. Теперь стало возможным более точное понимание личности в смысле теории дхарм, и в частности — в смысле набора дхарм.

Исходя из этих текстов, можно представить всю совокупность дхарм <sup>28</sup> в виде некоторого универсального набора (all dharmas's set, universe's set —  $S_u$ ), совокупность дхарм, могущих быть приписанными данному индивиду — в виде потенциального набора дхарм индивида (individual's potential set of dharmas —  $S_p$ ), и совокупность дхарм, в действительности реализованных данным индивидом — в виде набора актуализации (individual's set of actualization —  $S_a$ ).

Предполагается, что  $S_p$  нам известен a priori, и что  $S_a$  нам известен a posteriori. Предполагается также, что  $S_p$  всегда находится внутри  $S_u$  (то есть что он не выходит за пределы  $S_u$  и заведомо меньше его). Тогда о  $S_a$  будет предполагаться, что он может быть:

- I. меньше  $S_p$  и находиться внутри  $S_p$ ;
- II. равен  $S_p$  и совпадать с ним;
- III. включать в себя  $S_p$ ;
- IV. выходить за пределы  $S_p$ .



Чисто гипотетически можно допустить возможность перехода от различий в наборах к изменениям, превращениям одного набора в другой, иначе говоря, допустить идею перехода к дхармической динамике личности. Так, если предположить (I) естественно исходным соотношением  $S_a$  и  $S_p$  личности, то тем самым будет утверждаться тенденция индивидуального набора дхарм к актуализации всех дхарм  $S_p$ , то есть тенденция I → II ( $S_p$  оказывается тогда естественным пределом развития личности, практически, очевидно, исключающим при I → II переход II → III). Состояние II таким образом существует лишь в тенденции, а III остается идеальным абстрактным случаем соотношения  $S_a$  и  $S_p$ . Тенденция же индивидуального набора дхарм к выходу за пределы  $S_p$ , то есть к актуализации дхарм  $S_u$ , не включенных в  $S_p$ , представляется совершенно

<sup>27</sup> Употребление слова «объект» здесь нетерминологично, ибо в абхидхарме он включает в себя и «субъект». В то же время остается неопределенным, как трактовать в смысле дхарм просто положение о том, что того-то или того-то нет.

<sup>28</sup> Здесь не имеет значения, какая именно классификация дхарм имеется в виду.



самостоятельной. Тогда естественно предположить, что переходы  $I \rightarrow II \rightarrow III$  и  $I \rightarrow II \rightarrow IV$  маловероятны или невозможны, а переходы  $I \rightarrow II$  и  $I \rightarrow IV$  возможны. В принципе представляется также буддологически допустимым, что индивидуальный набор дхарм может ассимилировать и некоторые метадхармические (то есть не входящие в  $S_u$ ) состояния сознания в виде соотношения V.

В свете постулированного соотношения V можно интерпретировать и известные буддийские негативные формулировки типа «нет такой дхармы, как «живое существо», «нет такой дхармы, как «душа». В этом случае может иметься в виду, что когда о чем-то говорится, что такой дхармы нет, то это означает, что ее нет в универсальном наборе дхарм. Вместе с тем, соотношение V можно рассматривать как выход, переход в область более широкого набора дхарм, включающего в себя  $S_u$ , либо как переход в область другого набора дхарм, не пересекающегося с  $S_u$ .

5. И, наконец, буддологические исследования последних лет позволяют, опираясь на установленное Розенбергом соотношение феноменологического и абсолютного аспекта дхарм, предположить о возможности того, что буддийская философия в принципе допускала возможность существования некоторого абсолютного «Я», как субстрата иллюзорного «Я» мгновенных состояний сознания<sup>29</sup>.

Я столь подробно остановился на изложении Розенбергом теории дхарм именно из-за того, что она является ядром и основой всей и всякой буддийской философии. Но, в то же время, следует иметь в виду, что анализ этой теории — условен, рассмотрение ее по аспектам (статическому, динамическому и т. д.) и сторонам (психологической, этической и т. д.) допустимо лишь в известных пределах. «В сущности, — заключает Розенберг свой раздел о теории дхарм, — теория дхарм составляет целую систему мировоззрения, и разложение ее на психологию и гносеологию, с одной стороны, и на метафизику и теорию спасения, — с другой, сделано исключительно в интересах большей наглядности изложения» (стр. 124).

Теперь я останавлиюсь на чрезвычайно важном высказывании Розенберга о характере буддийской философской терминологии. Розенберг устанавливает в качестве непреложного правила при изучении любого буддийского философского текста двойственное понимание смысла философских терминов. Каждый термин может иметь первичное значение (как, например, для слова «индрия» первичное значение чисто физиологическое — «орган чувств», «анализатор»), и вторичное, уже специфически буддийское значение («индрия» уже в психологическом значении — «психическая способность») <sup>30</sup>. Но здесь подчеркивается именно двойственность, то есть то обстоятельство, что, зная специфически буддийское значение термина, мы одновременно должны иметь в виду его «первое» значение<sup>31</sup>. Причем из текста самого по себе это различие далеко не всегда явствует. Я думаю, что большинство буддийских философских текстов изучалось учениками только под руководством учителя; теперь же для нас живой язык этих текстов — исчез — остались тексты!

Мне представляется, однако, возможным считать розенберговский принцип двойственности «принципом множественности понимания», ибо внутри самой буддийской философии почти всякий важный термин может одновременно иметь более одного специального значения.

Вторая часть книги, посвященная разбору классификаций дхарм и соот-

<sup>29</sup> См. J. Takakusu, The Essentials of Buddhist Philosophy, Honolulu, 1949.

<sup>30</sup> Здесь не важно, какое из этих значений ближе к *этимологически* исходному (в данном случае — второе).

<sup>31</sup> Розенберг полагает, что «первое» значение обычно оказывается первичным и *исторически*, т. е. относящимся к добуддийскому периоду индийской философии.

ношений дхарм друг с другом, носит более частный буддологический характер и потому не представляет столь же большого интереса для философов-небуддологов, как первая. Но и она ярко талантлива и конкретна. Остановлюсь лишь на одном наиболее общем положении этой части.

С точки зрения Розенберга классификация дхарм *не-формальна по преимуществу*. Существование каждого живого существа (напоминаю, что живое существо в буддийской теории дхарм есть длящийся континуум мгновенных всплесков дхарм-состояний сознания) регулируется рядом *генеральных естественных тенденций*. Например: тенденция к возмущению, замутнению психики (сасрава), тенденция к невозмущению психики, к ее деэнтропизации (анасрава), тенденция к неизменению, к инерции бытия (санскрита), тенденция к изменению, к прекращению феноменального бытия (асанскрита)<sup>32</sup>, и т. д. Дхармы же как бы естественным образом группируются по этим тенденциям, и эта группировка *как бы отражает* «селективную ассимиляцию» индивидом тех или иных дхарм, в зависимости от того, какие тенденции регулируют психическую жизнь этого индивида.

В заключение позволю себе выразить глубокую признательность О. Ф. Волковой, Д. Е. Бертельсу и В. Рудому за советы и сведения.

---

<sup>32</sup> Здесь эта тенденция может иллюстрироваться фигурой V предыдущего параграфа.

## К СЕМАНТИЧЕСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ ГЛАГОЛОВ ГОВОРЕНИЯ В МАРИИНСКОМ КОДЕКСЕ\*

М. И. Лекомцева

Глаголы говорения, как уже неоднократно отмечалось, играют в языке особую роль.

Можно попытаться дать более детальную семантическую характеристику этой группы глаголов.

Изучение семантики ведется сейчас на основе материалов трех типов. Это могут быть данные: 1) интуиции исследователя и работы с информантами (как обычно при компонентном анализе) или: 2) словари заданного объема (чаще при тезаурусном методе) или, наконец, 3) текст определенного памятника (как при филологическом комментарии).

Для старославянского языка как языка мертвого первая возможность отпадает совершенно. Вторая возможность до окончания выхода словаря старославянского языка не даст желаемых результатов. Остается третий путь: изучение семантики в пределах какого-либо памятника. И хотя результаты такого исследования полностью относятся только к описываемому памятнику, определенность исследуемого текста дает возможность *объективной проверки* как самих устанавливаемых значений, так и способов, которыми это было достигнуто.

Мариинское Четвероевангелие относится к памятникам, давно подготовленным для такого исследования.

Текст рукописи Мариинского Четвероевангелия, хранящейся в Кабинете рукописей Библиотеки им. Ленина (М 1689), издан И. В. Ягичем в кириллической транслитерации (и именно так будут даваться примеры в дальнейшем) в 1883 г.<sup>1</sup>

Составленный им указатель слов и разночтений по другим старославянским памятникам, как и указание соответствий в греческом и латинском текстах, дает возможность продолжать

\* По техническим причинам вм. ѿ набирается у, ѿ — я, ѿ — ю, ѿ — ія; титла заменяются горизонтальной чертой — *ред.*

<sup>1</sup> И. В. Ягич, Мариинское четвероевангелие, СПб., 1883. (V. Jagić, Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae Codex Marianus).

сопоставление глаголов говорения Мариинского кодекса с соответствующими глаголами в других памятниках и языках.

Какие критерии являются необходимыми и достаточными для того, чтобы какой-либо глагол можно было отнести в группу глаголов говорения?

Естественно, что первым признаком для отнесения глагола в исследуемый список является значение его перевода на другом языке, напр., на русском. Однако сам по себе этот признак не гарантирует, что в исследуемом тексте значение данного глагола целиком совпадает со значением перевода и что там этот глагол также должен непременно означать процесс речи. Напр., есть фраза: *i ne brānīte imъ* (М X, 14, аналогичная — Мт XIX, 14, Л XVIII, 16), которая переводится: «не запрещайте им (детям)».

Достаточно ли этого для того, чтобы глагол «брани́ти» внести в список глаголов речи?

На основании обращения к более широко взятой ситуации — 'ученики плотно обступили Иисуса и не дают пройти детям или с детьми' — эту фразу можно понять и как 'на загоразивайте им, пропустите их'. Такому пониманию соответствует и то, что Иисус сказал это «в идѣ въ» (а не 'услышав') (Мк X, 14).

Второй раз этот глагол употребляется в таком контексте: законники взяли ключи разумения — сами не вошли и «въходяще имъ въ забраніе» (Л. XI 52). Такая метафора скорее согласуется с тем, что этот глагол относится не к обозначениям речи, а к обозначению физических препятствий ('не пускают, но не тем, что говорят: «Нельзя», а тем, что заперли ворота на ключ').

Третья ситуация, в которой употребляется этот глагол (Мк IX, 39 и Л IX, 50), допускает значения 'не запрещайте' и 'не мешайте', и своей неопределенностью в этом отношении ничего не изменяет. Этимологически этот глагол связан с русским «оборонять». Но этимологический принцип не может быть критерием в указанном смысле — если можно принять, что какой-либо корень означал говорение, то не обязательно его производные должны сохранять в диахроническом процессе это значение<sup>2</sup>.

Это положение Э. Бенвениста можно усилить, обобщив его и на синхронный уровень. Напр., если известно, что *зълословити* относится к глаголам говорения (в частности, корень 'слов'), то для значения глагола *благословити* из этого ничего не следует. В самом деле, как показывают контексты употребления глагола *благословити*: 'Иисус приемъ пять хлѣбъ и двѣ рыбѣ... блгсви' (Мт XIV, 19),

<sup>2</sup> E. Benveniste, *Problèmes sémantiques de la reconstruction*, "Word" (1954), vol. X, p. 251—264.

аналогично в Мк VIII, 7, Мк VI, 41, благослови *я* (Л IX, 16); Иисус 'бысть егда благословляше *я* (учеников)' (Л XXIV, 51) и 'благословляше (детей) (Мк X, 16), — т. е. этот глагол означает действие 'сакрального претворения' без сопровождения речью.

Здесь в качестве критерия, который определяет отнесение глагола в группу «обозначение речи», принимается способность данного глагола вводить прямую речь. Если какой-то глагол вводит в тексте хотя бы один раз прямую речь<sup>3</sup>, он включается в исследуемый список. Напр., *и рече имъ придѣте вы сами* (Мк VI, 31).

Поскольку значение глаголов здесь рассматривается не с точки зрения синтаксиса, а с точки зрения семантики, то исследуемые глаголы должны соответствовать только предикатам глубинной структуры, на уровне же поверхностной структуры они могут выступать как в личной, так и в неличной форме. Напр., в 'аште ... братръ твои ... обратитъ ся глаголю ся (Л XVII, 3—4)' форма глаголю представляет предикат глубинной структуры наравне с формой обратитъ ся.

Таким образом, к глаголам говорения относятся прежде всего такие глаголы, которые на уровне глубинной структуры являются предикатами, имплицитными прямой речи (или первое — второе лицо последующего субъекта глубинной структуры). Такие глаголы непосредственно входят в группу глаголов говорения и образуют основной список. Однако этим описываемая группа глаголов здесь не исчерпывается.

Для того, чтобы некоторый глагол был отнесен к рассматриваемой группе, необходимо и достаточно, чтобы данный глагол был синонимом или гипонимом хотя бы одного глагола из основного списка.

<sup>3</sup> В Маринском Четвероевангелии текст (глаголический) написан слитно. Интерпункция представляет особую проблему и пока не может быть базой для формального выделения прямой речи. Основной корпус прямой речи выделим в исследуемом тексте на основании того, что в ней субъект выступает в первом, втором или неопределенном лице и для него невозможны субституции, напр. *азъ ничемъ не замѣщается, в то время как онъ — слѣпецъ — сынъ тимеовъ — вартимей* (Мк X, 46—51). Существенным дополнением этого корпуса являются притчи, где в любом месте текста может быть включено предложение типа *глаголю*, напр.: *онъ же рече емоу Члвк единъ сътвори вечерю ... глаголю бо вамъ. ꙗко ни единъ же мюжъ ...* (Л XIV, 16—24). Здесь происходит двойное изменение лица «он сказал: ... Я говорю. человек один...», которое приводит к тому, что на уровне поверхностной структуры непосредственно следующее лицо субъекта может не измениться. Однако на уровне глубинной структуры глаголы говорения могут быть определены как глаголы, вызывающие изменение лица (в первое-второе и неопределенное как универсальное обобщение второго) последующего предиката глубинной структуры.

В случае замкнутого текста на мертвом языке отношение «быть синонимом» вслед за Дж. Лайонзом понимается как отношение двух слов *a* и *b*, если, включенные в одинаковые контексты (*хau* и *хby*), они связаны отношением следования с одним и тем же предложением *R*<sup>4</sup>.

Напр., 1) моли пилата іосифъ (И XIX, 38) и повелѣ пилатъ (там же).

2) иосифъ проси тѣла исва ('Пилата') Мт XXVII, 58) — пилатъ же повелѣ въдати тѣло исво (там же). Такие контексты дают основание считать молити и просити синонимами<sup>5</sup>.

Если замена *a* на *b* может быть проведена в любом контексте так, что отношение следования с предложением *R* не нарушится, а замена *b* на *a* ограничена при этом рядом контекстов, то *b* называется гипонимом *a*<sup>6</sup>. Напр., въпросити может быть заменен глаголом глаголати так, что отношение следования к 'отъвъштати' не нарушается, но глаголати нельзя заменить в любом контексте на 'въпросити' без нарушения этого отношения поману же семоу симонъ петръ въпросити кто оубо естъ (И XIII, 24) тѣ тако ... гла емоу гн кто естъ (И XIII, 25) — тому и другому отъвъшта ис (И XIII, 26). Здесь и въпросити, и глаголати одинаково входят в отношение следования к отъвъштати.

Поэтому въпросити является гипонимом глаголати.

Выделенный таким образом список глаголов необходимо рассмотреть с точки зрения составляющих значений.

Мысль о том, что все морфемы разлагаются на элементарные значения, а не только морфемы-показатели грамматических классов, высказывалась очень давно. А. Будилович посвятил целую главу «семазиологии» старославянского языка, где изложил основные принципы семантического анализа. Основной мыслью является там возможность обобщения грамматического анализа — изучения распределения и противопоставления служебных морфем, выделения на этой основе элементарных значений — на случай всех морфем и дополнения в связи с этим списка известных значений. При этом, естественно, необходимы «семазиологическая морфология» — анализ лексем с точки зрения составляющих их элементарных значений, — и «семазиологи-

<sup>4</sup> J. Lyons, Structural semantics, Oxford, 1963, p. 77.

<sup>5</sup> Как указывалось вначале, это будут синонимы в данном тексте. Относительно других текстов вопрос остается открытым.

<sup>6</sup> С. Е. Bazell, Logical and linguistic syntax, Litera, 1955, v. II, 32—4. J. Lyons, ук. соч., стр. 69.

Очевидно, что логически основным является отношение гипонимии (т. е. включения в класс). Синонимы могут быть определены так: *a* и *b* — синонимы, если *a* — гипоним, а *b* гипоним *a*.

ческий синтаксис», в котором предполагаются правила сочетания значений<sup>7</sup>.

В этой статье делается попытка описать «семазиологическую морфологию» глаголов говорения, задача описания сочетаемости выбранных предикатов из-за недостатка места здесь не рассматривается.

Для того, чтобы выделить семантические признаки лексем, используется процедура, аналогичная фонологической или грамматической, а именно процедура, основанная на выделении противопоставлений (лексем, находящихся в отношении контраста). Поэтому здесь определение отношения контраста можно не повторять<sup>8</sup>, а ограничиться примером:

не глію вамъ нѣ<...> възвѣшту вамъ (И XVI, 25), из которого видно, что, напр., глаголати и възвѣстити противопоставляются, т. е. отличаются друг от друга хотя бы одним признаком.

Для того, чтобы определить, сколько признаков отличает данный глагол от другого, противопоставленного ему, и каковы именно эти признаки, используется следующий метод:

Если есть последовательность слов  $AxzB$ , такая, что замена  $z$  на  $u$  влечет за собой замену  $x$  на  $y$  или наоборот, то слова  $x$  и  $z$ ,  $y$  и  $u$  называются связанными. Если при этом  $z$  и  $u$  противопоставляются в некотором контексте  $PzQ$  и  $PuQ$  по признаку  $\alpha$ , то и связанные с ними слова  $x$  и  $y$  считаются противопоставленными в некотором контексте  $MxN$  и  $MyN$ , хотя бы по признаку  $\alpha$ .

Напр., ... въ притѣчахъ не глію вамъ. нѣ не обиноуіа ся о отци възвѣшту вамъ (И XVI, 25) о отци — 'о бже' противопоставляется изложенному в притчах, где как будто говорится 'о мирском'. Поэтому здесь слову 'о отци' можно сопоставить признак 'сакральности'. Связанному с ним глаголу 'възвѣстити' также сопоставляется признак сакральности (а именно сакральности темы сообщения, см. ниже анализ этого глагола на стр. 451—452).

Очевидно, что возможна ситуация, когда последовательность  $AxzB$  может характеризоваться тем, что параллельно с заменой  $z$  на  $u$  (и соответственно  $x$  на  $y$ ) существует замена  $z$  на  $w$  (и соответственно  $x$  на  $v$ ), причем  $z$  противопоставляется  $w$  по признаку  $\beta$ . Тогда слово  $x$  характеризуется по крайней мере двумя признаками:  $\alpha$  и  $\beta$  (ср. значение глагола благовѣсти-

<sup>7</sup> А. Будилович, Начертание церковнославянской грамматики применительно к общей теории русского и других родственных языков, Варшава, 1883, стр. 206—288.

<sup>8</sup> См., напр., В. А. Успенский, Одна модель для понятия фонемы, ВЯ, 1964, № 6.

ти на стр. 452, который характеризуется сакральностью темы и сакральностью 'источника сообщения').

Сейчас выделено уже большое количество семантических признаков (или семантических множителей, или сем, или составляющих значения). Но, как уже было видно на только что приведенном примере, одних семантических признаков (таких, как 'сакральность' или др.) для описания значения лексем недостаточно. В самом деле, если даже можно отличить *благовѣстити* от *възвѣстити* тем, что в первом глаголе два признака сакральности, а во втором — один, то как отличить *заповѣдати*, где этот признак тоже может входить два раза, характеризуя источник сообщения и автора речи, от *благовѣстити*?

Для выяснения того, сколько раз максимально может входить один и тот же признак в значение и как различаются по одному этому признаку несколько значений, необходимо представить максимальную семантически связанную синтагму данного значения<sup>9</sup>.

Так, для глаголов говорения такой синтагмой будет то, что можно, напр., выразить так:

Кто-то	Передаёт (устно)	Кому-то	От ко-го-то	Что-то	О ком-чем-то	Как-то	При ком-то
S <sub>1</sub>		S <sub>2</sub>	S <sub>3</sub>	S <sub>4</sub>	S <sub>5</sub>	S <sub>6</sub>	S <sub>7</sub>

Напр., они же рѣша юмоу ('Ироду') (гдѣ хсь ражда ютъ ся). въ вифлеомѣ иудеисцѣмъ. тако бо писано юсть прромъ (Мт II, 5): они (S<sub>1</sub>) сказали Ироду (2), что по писанию (S<sub>3</sub>) о рождении Христа (S<sub>5</sub>) известно то, что оно должно быть в Вифлееме (S<sub>4</sub>).

Из этой схемы видно, что по одному признаку среди глаголов говорения может различаться не более семи глаголов (если данный признак входит в значение только один раз) в зависимости от того, какую из S (свободных переменных) глагола он характеризует (ср. данные на стр. 462).

С другой стороны, по одному и тому же признаку может противопоставляться каждый из семи указанных классов, так что один признак может входить в значение глагола не более семи раз.

Как видно из примера, не все свободные переменные всегда

<sup>9</sup> Аналогично тому, как это делается в синтаксисе, см. Ю. К. Лекомцев, К принципу классификации простых предложений во вьетнамском языке, ВЯ, 1960, № 1.



выражаются: так, в примере не указано, при ком и как книжники сказали Ироду, в других случаях не указываются другие свободные переменные.

Для анализа значения необходимо установить те классы слов, выражение которых при данном значении обязательно. Так, очевидно, что для всех классов речи обязательно наличие того, кто говорит ( $S_1$ ).

Можно предположить, что для какой-либо ситуации определены все признаки и установлены все свободные переменные — классы слов, от которых зависит описывающий ситуацию предикат. Достаточно ли этого для семантического описания соответствующей фразы?

«Таня дала Лене книгу» и «Лена взяла книгу у Тани» не отличаются друг от друга по входящим в них признакам, не отличаются и числом свободных переменных («Таня, Лена, Книга»), но тем не менее представляют собой семантически не-тождественные последовательности. Значит, анализ, в результате которого определяются только элементарные семантические признаки и число свободных переменных в семантически связанной синтагме для данного слова, не является адекватным. Приведенный пример подсказывает, что необходимо еще учитывать порядок следования свободных переменных: если  $S_1$  — Таня,  $S_2$  — Лена, то ситуация описывается с помощью глагола «дать», если  $S_1$  — Лена ( $S_1 = S_2^1$ ),  $S_2$  — Таня, то через «взять». Слово, отличающееся от исходного порядком следования свободных переменных, называется его конверсивом. Так, «взять» — конверсив от «дать», «одолжить» — от «занять»<sup>10</sup> или наоборот — это отношение симметричное. В зависимости от того, какие две из имеющихся свободных переменных исходного слова меняются местами, возможны различные конверсивы. Напр., Таня (А) истратила сто рублей (В) на поездку (С) = сто рублей (В) истрачены Таней (А) на поездку (С) = Поездка (С) обошлась Тане (А) в сто рублей (В)<sup>11</sup>.

Итак, результатом семантического анализа глаголов должно быть:

- 1) указание признаков, по которым противопоставляется данная семантическая единица другим единицам;
- 2) определение максимально возможного и минимально обязательного набора семантических единиц, которые предполагают

<sup>10</sup> Примеры представляют перевод соответствующих конверсивов, введенных E. Leisi, *Der Wortinhalt: seine Struktur im Deutschen und Englischen*, Heidelberg, 1953. Впервые понятие конверсива в семантике было проанализировано в книге H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, N. Y., 1947.

<sup>11</sup> Построено на основе примера А. К. Жолковского и И. А. Мельчука. Сопн<sub>с,а,в</sub> (потратить) = обойтись в, Сопн<sub>в,с</sub> (потратить) = заплатить.

А. К. Жолковский, И. А. Мельчук, О семантическом синтезе, «Проблемы кибернетики», вып. 19, 1967, стр. 200.

описываемую синтагму (определение свободных переменных для искомого предиката);

3) установление порядка следования этих семантических единиц в глубинной структуре (порядка следования свободных переменных, функцией от которых является значение описываемого глагола).

\*   \*  
\*

Двумя основными глаголами, с помощью которых вводится прямая речь в Марининском Четвероевангелии, являются глаголати и решти.

і гла емоу ('Симону') исъ гряди по мьнѣ (И I, 44)

і рече симону исъ. не бои ся (Л V, 10)

і рече има ('Симону и Андрею') исъ придѣта въ слѣдъ мене (Мк I, 17).

Однако эти глаголы не являются синонимами, как может показаться на основании приведенных контекстов. Так, Иисус говорит: посълавы мя отъць. тѣ мьнѣ заповѣдъ дасть что реку и что възглію (И XII, 49), из чего видно, что решти и глаголати (възглаголати) контрастируют.

Если сравнить глаголы решти и глаголати по схеме на стр. 442 по признаку, что должно быть непременно указано при этих глаголах, то для глаголати это будет, кроме S<sub>1</sub> (кто говорит — это обязательно для всех глаголов речи, как уже было отмечено выше), S<sub>2</sub> (кому говорит). Так, об Иисусе: оученици его ... чоуждааху ся ѣко съ женою глааше (И VI 27). Для глагола решти как минимум непременно отмечается, что говорится (S<sub>4</sub>) и о чем (S<sub>5</sub>): се же рече о доусѣ (И VII, 39). Относительно того, при ком (S<sub>7</sub>) говорится что-то, эти глаголы не различаются. Так, во время исцеления Иисус говорит ослабленному при свидетелях (см. Л V, 21—22):

нѣ (да) оувѣсте ѣко вл(в)асть иматъ снѣ члвчскы на земли отпоуштати грѣхы рече ослабленому (Л, V, 24) и в аналогичной же ситуации: нѣ да оувѣсте ѣковласть иметъ снѣ члвчскы ... тѣгда гла ослабленому (Мт IX, 6).

То, что здесь существенно, чтобы это слышали и знали находящиеся вокруг, видно из сходного контекста о Лазаре, когда говорится: нѣ народа ради стоіюштааго окръсть рѣхъ (И XI, 42). Если сравнить, как (S<sub>6</sub>) определяются эти глаголы в Ма-

рийнском кодексе, то глаголати в отличие от решти характеризуется следующим: амин аминь глію вамъ (И X, 1)

і ть вѣсть ѣко истину глетъ (И XIX, 35)

и се не обиноуіа ся глтъ (И VII, 26)

вѣмъ ѣко право глеши (Л XX, 21).

В сочетании с амин (аминь) глагол решти никогда не употребляется. Но сказать, что глаголати означает «сказать истинное высказывание», а решти — «произнести высказывание неverifiedированное», на основании этого еще нельзя. Действительно, существует контекст:

нѣстъ истины въ немъ егда глетъ лъжу отъ своихъ глетъ ѣко лъжь есть и отць его (И VIII, 44), где о заведомой лжи говорится «глаголати»<sup>12</sup>.

Но этот контекст поражает тем, что здесь подчеркивается: «когда говорит ложь, от себя говорит», т. е. источник сообщения и говорящий (S<sub>3</sub> и S<sub>1</sub>) здесь совпадают для глаголати. Насколько это соответствует другим употреблениям решти и глаголати?

Иисус спрашивает Пилата: о себѣ ли ты глеши се ли нини тебѣ рѣшь о мнѣ (И XVIII, 34) 'от себя ли ты это говоришь или другие тебе говорили (≈ передали) обо мне'. О прозревшем говорят: сам о себѣ да глетъ (И IX, 21)

отъ избытка бо срдца глтъ оуста его (Л VI, 45)

рыцѣта гнуо домоу ѣко оучитель глтъ.

«скажите ≈ передайте хозяину дома, что учитель говорит...» (Мк XIV, 14).

еже глію вамъ въ тѣмѣ, рыцѣте въ свѣтѣ (Мт X, 27)

'Что говорю вам во тѣме' — здесь автор речи для глаголати говорит от себя, он совпадает с источником сообщения 'говорите ≈ 'передавайте' при свете' — для глагола решти автор речи сообщает что-то, пользуясь другими источниками, и S<sub>1</sub> и S<sub>3</sub> различны.

Этот источник сообщения может быть точно указан, как в предыдущем примере, а может предполагаться в виде неопределенного обычая (в роде неопределенно-личного местоимения), напр., реку дѣлателемъ съберѣте прѣвѣ плѣвелъ (Мт XIII, 30) — 'скажу жнецам: соберите сначала плевелы' — здесь реку означает «скажу, как всегда говорят, как принято убирать».

Ли како можеши решти братру твоему (Л VI 42) — решти относится к тому, что обыкновенно говорят про сучок в глазу.

<sup>12</sup> С другой стороны: і рече емоу кѣнижѣникъ добрѣ оучителю в истиню рече (Мк XII, 32).

В связи с этим показательно, когда употребляется глагол *решти* с именем Иисуса. Так, исцеление дочери Хананейки описывается следующим образом:

і се жена хананейска ... възъпн *гліюшти* (говорит от себя) (Мт XV, 22)

онъ же отъвѣштавъ рече (Мт XV, 24) ('как положено') она же ... поклони ся емоу *глште ги помосі ми* (Мт XV, 25) (говорит от себя)

онъ же отъвѣштавъ рече нѣсть добро отяти хлѣба чядомъ и поврѣшти псомъ (26) (отвечает пословицей — рече).

она же рече ей ги ібо и пси ѣдятъ отъ кроупицъ падаіюштихъ съ трапезы господей своихъ (27) — она отвечает сентенцией в том же духе, ссылаясь на нее как на источник, — и соответственно ее речь обозначается через *решти*.

Аналогичная беседа с Сирофеникисанкой (Мк VII, 26—29). В диалоге с дьяволом Иисус говорит, явно ссылаясь на другие источники, — и соответственно это имя сочетается с *решти*:

онъ же ѡвѣштавъ ре писано естъ не ѡ хлѣбѣ единомъ живъ будетъ члвкъ ... (Мт IV, 4)

или: ре же ѡм8 ись паки писано ѡстъ и не искоусиши га ба своѣго (Мт IV, 7).

В конце же Иисус говорит от себя: «Отойди от меня»: тьгда гла ѡмоу ись иди за мя сотоно (Мт IV, 10) — и соответственно это имя сочетается с глаголами.

Очевидно, что такое значение не препятствует употреблять 'решти' для обозначения речи про себя:

і се едини отъ кѣнижѣникъ рѣша въ себѣ (Мт IX, 3), хотя обычно для внутренней речи используется 'глаголати', так как здесь чаще совпадает  $S_1$  с  $S_3$ , напр., в ситуации принятия решения:

мышлѣаху къ себѣ *гліюште* (Мк XI, 31).

В предложениях, выражающих условие или предположение, в соответствии с тем, что они строятся на основе представлений об общепринятом едином источнике знаний, автор речи должен был бы не совпадать с указанным источником и речь должна бы обозначаться через глагол *решти*. Это целиком подтверждается текстом Марининского кодекса.

аште рекю ѣко не вѣмъ его буду подобенъ вамъ лъжь (И VIII, 55) аште речете мѣнѣ и азъ вамъ реку (Мт XXI, 24) (аналогично Мк XI, 29) аште речемъ ..., речеть ..., аште речемъ ..., речеть ... (Мк IX, 31) аште земѣна рѣхъ вамъ и не вѣроуоуте како аште реку вамъ нѣска вѣроуоуте (И III, 12)

Предположения:

нынѣ дша моѣ възмути ся і что реку отче спси мя отъ сеіа  
(И XII, 27)

Блудный сын говорит: иду къ отцю моему. реку емоу ... (Л XV, 18) не пцѣте ся ... что речете стѣи бо дхъ наоучитъ вы въ тѣ часть ѣжѣ подобаать глаати (Л XII, 12)

Возвращаясь к примеру контраста глаголати и решти, можно сказать, что они противопоставляются по признаку источника сообщения: для глаголати автор является одновременно источником сообщения ( $S_1 = S_3$ ), в то время как для решти источник и автор сообщения различны. Источник сообщения для решти не дифференцируется — это может быть другое лицо или неопределенное высказывание, или сакральное знание. Для Иисуса и для бога это противопоставление контекстов может нейтрализоваться, и тогда говорение обозначается двумя этими глаголами сразу:

рече емоу бѣ гла (Мк, XII, 26)

паки же имѣ рече исѣ гла азѣ есмѣ свѣтъ миру (И VIII, 12)

абие же рече имѣ ис гла (Мт XIV, 27).

Последние слова Иисуса от Матфея: і приступь ис рече имѣ гла (Мт XXVIII, 18).

Для обозначения глаголов говорения можно ввести знак *dic*, тогда значение решти будет описано как  $S_4, S_5 \text{ dic}$ , т. е. говорить что-то о чем-то в минимальном числе случаев, а значение глаголати как  $S_1 = S_3, S_2 \text{ dic}$ , т. е. говорить кому-то от себя.  $S_1$ , как уже отмечалось, обязателен для всех глаголов говорения  $\text{dic} = S_1 \text{ dic}$ , и потому специально не обозначается.

решти —  $S_4, S_5 \text{ dic}$

глаголати —  $S_1 = S_3, S_2 \text{ dic}$ .

Глаголы повѣдати, повѣдѣти не вводят в Мариинском кодексе прямую речь. Они включаются в список глаголов говорения на том основании, что их можно считать гипонимами глагола решти. В самом деле, одна и та же ситуация с исцелением женщины описывается у Марка: жена ... рече емоу въсу истину (Мк V, 33), у Луки же жена ... повѣдѣ емоу прѣдъ въсѣми людьми і ѣко исцѣлѣ абие (Л VIII, 47). Или: і рече рабѣ. ги быстъ ѣкоже повѣлѣ (Л XIV, 22) и: рабѣ тѣ повѣдѣ се гспдиноу своему (Л XIV, 21); і рѣша апли гви. приложи намѣ вѣру (Л XVII, 5) и апли повѣдаша емоу елико сътвориша (Л IX, 10); реша же емоу ѣко въчера ... остави и огнь (И IV, 52) — по-

вѣдѣша же емоу ꙗко нсѣ ... (ми)-мо ходитъ (Л XVIII, 37); в і въ всей странѣ иудейстѣни повѣдаеми бѣаху вси гл҃и сии (Л I, 65) или запрѣти имъ да никомуже не повѣдаютъ ꙗже видѣша (Мк IX, 9) также предполагается значение, определенное для решти. Синонимами, однако, эти глаголы не являются, так как решти, вводящий прямую речь, заменяться на повѣдати не может. Повѣдати же заменяется на решти безболезненно и потому определяется как его гипоним. Это будет обозначено так:

повѣдати, повѣдѣти =  $S_4 S_5 \text{ dic} \sim$  прямая речь (говорить что-то о чем-то, не вводя прямую речь).

Глагол бесѣдовати встречается в кодексе два раза.

...мати и братриѣ его ... не можѣаху бесѣдовати к нему народомъ (Л VIII, 19). Для этого контекста есть параллель с глаголати: се мати и братрѣѣ его стоѣху вѣнѣ. искуште гл҃ти емоу (Мт XII, 46).

Второй раз этот глагол употребляется в следующем контексте: і та («двое из учеников») бесѣдоваашете къ себѣ. о вѣѣхъ? сихъ приключышихъ ся (Л XXIV, 14)<sup>13</sup>. На основании этого можно предположить, что значение бесѣдовати будет таким:  $S_1$  говорит от себя кому-то ( $S_2$ ) о чем-то ( $S_5$ ), а потом  $S_2$  становится  $S_1^1$  и говорит прежнему  $S_1$ , который теперь становится слушающим ( $S_2^1$ ) на ту же тему, т. е. бесѣдовати —  $S_1 S_2 S_5 \text{ dic}$ .  $S_1^1 = S_2$ ,  $S_2^1 = S_1$ ,  $S_5 \text{ dic}$

заповѣдати, заповѣдѣти.

Этот глагол употребляется в следующих контекстах:

бѣ бо заповѣда гл҃я (Мт XV, 4)

что вамъ заповѣдѣ мози (Мк X, 3)

заповѣдаію вамъ да любите другъ друга (И XV, 17) — говорит Иисус. Как видно из этих контекстов, заповѣдати отличается от решти тем, что автор речи ( $S_1$ ) при заповѣдати имеет сакральный характер (бог, Моисей, Иисус). Значение глагола можно обозначить:

заповѣдати —  $\text{sacr } S_1, S_4, S_5 \text{ dic}$ .

исповѣдати, исповѣдѣти:

ерлмъ и всѣ іудеа і всѣ страна іорданѣстѣни ... исповѣдаію ште грѣхы своія (Мт III, 6; Мк I, 5)

анна пророчица ... исповѣдааше ся гви (Л II, 38)

і отъ князь мѣноши вѣроваша въ его, нѣ фарисѣи ради не исповѣдааху да не і сънмиштѣ изгнани *будуть* (И XX, 42)

<sup>13</sup> В том же смысле употребляется этот глагол и в Л XXIV, 15, где фактически продолжается тот же контекст.

всѣкъ оубо иже исповѣсть мя прѣдъ члвку, исповѣмъ и азъ  
прѣдъ отцмъ моимъ (Мт X, 32; Л XII, 8)

і исповѣдѣ ('Иоанн') ѣко нѣсмъ азъ хъ (И I, 20)

За исключением предпоследнего контекста значение исповѣдати предполагает 'говорить о себе', причем то, что сообщается о себе, является сакральным (грехи, вера, нѣсмъ азъ хъ). Предпоследний контекст по существу также подразумевает сообщение о своей вере («кто признает Иисуса») и не отличается от предшествующего контекста по смыслу. Поэтому значение глагола исповѣдати, исповѣдѣти будет передано так:

исповѣдати —  $S_1 = S_5$ , sac $\bar{r}$   $S_4$  dic

Значение глагола отъврѣшти противопоставляется исповѣдати как «не говорить о себе сакрального», что видно из контекста, параллельного вышеприведенному:

иже отъврѣштеть ся, мене прѣдъ чкы отъврѣгу ся его и азъ  
(Мт X, 32; Л XII, 9). Когда Петр отъврѣже ся его глѧ не знаю  
его жено (Л XXII, 57), то это имеет смысл «не сказал о себе  
того, что он сакрально связан с Иисусом». Это значение отъврѣшти будет выражено так:

отъврѣшти —  $\neg S_1 = S_5$ , sac $\bar{r}$   $S_4$  dic

свѣдѣтельствovati.

Для понимания значения этого глагола важен контекст с видѣвъ и свѣдѣтельствова і истинно естъ свѣдѣтельство его ... і тъ вѣстъ ѣко истину глѣтъ (И XIX, 35), из которого следует, что свѣдѣтельствovati о чем-то — значит говорить, зная, что это истинно<sup>14</sup>:

свѣдѣтельствовааше же народъ иже бѣ съ нимъ (И XII, 17),  
да засвѣдѣтельствуюуть имъ да не и ти придуть на мѣсто се  
мучное (Л XVI, 28)<sup>1</sup>

съ приде въ свѣдѣтельство да свѣдѣтельствуеуть о свѣтѣ  
(И I, 7) параклить ... свѣдѣтельствуюуть о мнѣ (И XV, 26)  
і вы же свѣдѣтельствуюете ѣко искони съ мною есте (И XV, 27).

свѣдѣтельствovati —  $S_1 = S_3$ , ver  $S_4$  dic

въпросити — въпрашати и отъвѣштати — отъвѣштати выступают в Мариином Четвероевангелии как типичные глаголы решти и глаголати:

і въпросиша и (Иисуса) оученици его глѧюще ...

іс же отъвѣштавъ рече имъ (Мт XVII, 10—11).<sup>†</sup>

<sup>14</sup> Для обозначения истинности в согласии с традицией используется ver. См. А. К. Жолковский, И. А. Мельчук, О семантическом синтезе. Проблемы кибернетики, вып. 19, М., 1967, стр. 25.

гла имъ, чии естъ образъ съ и написание

і отъвѣшавъ ісъ рече имъ (Мк XII, 16—17)

они же рѣша къ нему по чьто оученици иоанови

постытъ ся чясто ... онъ же рече къ нимъ. еда можете снѣ  
брачныя дондеже женихъ естъ съ нимъ сѣтворити постити ся  
(Л V, 33—34)

единъ отъ кнѣжъникъ ... вопроси и каѣ естъ заповѣдъ прѣва  
вьсѣхъ іс же гла емоу ... (Мк XII, 28—29)

едини же отъ фарисѣи рѣша имъ. что творите ... і отъвѣшавъ

ісъ рече къ нимъ ни ли сего есте чѣли ... (Л VI, 2—3) и въпро-  
си и пилать ... онъ же отъвѣштавъ рече емоу (Мк XV, 2)

тъгда гла емоу пилать не слышиши ли колико на тя сѣвѣдѣ-  
тельствоуѣють. і не отъвѣшта емоу ни къ единомуу глоу (Мт

XXVII, 13—14) і въпроси и иѣмонъ гла ... іс же рече емоу ты  
глши (Мт XXVII, 11) архиереи рече емоу ... аше ты еси хъ

снъ бжии. гла имъ ісъ ты рече (Мт XXVI, 63—64)<sup>15</sup>.

Все эти ситуации могут быть описаны так, что кто-то ( $S_1$ ) говорит кому-то ( $S_2$ ) о чем-то ( $S_5$ ) таким образом, чтобы после этого ( $S_2$ ) стал ( $S_1'$ ) и сказал что-то ( $S_1$ ) (который теперь становится слушающим —  $S_1'$ ) об этом же. Смысл слов «Таким образом, чтобы после этого» обозначается в семантике знаком *caus*<sup>16</sup>. Тогда значение въпросити может быть описано так:

въпросите — ( $S_2S_5$ ) *dic .caus* ( $S_1' = S_2$ ,  $S_1' = S_1$ ,  $S_5$ ) *dic* или «сказать (решти или глаголати) слушающему о чем-то таким образом, чтобы после этого слушающий сказал что-то об этом же».

Значение отъвѣштати будет выражено соответственно «сказать слушающему что-то о том, о чем слушающий спрашивал» ( $S_1' = S_5$ ) или

отъвѣштати — ( $S_1' = S_2$ ,  $S_1' = S_1$ ,  $S_4$ ,  $S_5' = S_5$ ) *dic*

отъвѣштати обычно считается конверсивом к въпросити — и действительно  $S_1$  и  $S_2$  для этих глаголов меняется местами. Но въпросити отличается не только порядком  $S_1$  и  $S_2$  (т. е. не только меняются роли говорящего и слушающего), но и признаком «каузирования», — а именно: для въпросити важно, чтобы после этого был ответ, в то время как для отъвѣштати признак каузирования необязателен. («Ответ» вовсе

<sup>15</sup> Многочисленные контексты, аналогичные данным, здесь не приводятся.

<sup>16</sup> А. К. Жолковский, И. А. Мельчук, Ук. соч., стр. 203—204.



не предполагает, чтобы после этого был еще вопрос). Это различие в признаках у въпросити и отъвѣштати особенно видно у антонима последнего глагола млъчати: архиереи... въпроси иса гля не отъвѣштаваеши ли ничегоже... онъ же млъчааше (Мк XIV, 60—61), который явно не является конверсивом к въпросити.

сътязати ся — этот глагол употребляется в следующих контекстах: они же... сътязаша на пути. кто есть болеи (Мк IX, 34); что суть слова си о нихъже сътязаета ся къ себѣ идуша (Л XXIV, 17); и бысть бесѣдоующе има и сътязаша се... (Л XXIV, 15) и изиди фарисѣи и начя ся сътязати ся съ нимъ (Мк VIII, 11) что сътязаете ся въ себѣ (Мк IX, 16) и оудръжаша слово въ себѣ, сътязаша ся что есть... (Мк IX, 10); и сътязаша ся къ себѣ глаголюще. что оубо есть се... (Мк I, 27) и приступь единъ отъ книжъникъ. слышавъ и сътязаша ся. видѣвъ ѣко добрѣ отъвѣшта имъ... (Мк XII, 28).

Последний контекст предполагает значение сътязати ся в форме «одни спрашивают, другие отвечают». Однако предшествующий контекст и аналогичные ему («про себя») показывает, что отвечать может тот же, кто и спрашивает, т. е. перемена лиц при вопросах и ответах для этого глагола несущественна. Отличие от бесѣдовати, иллюстрируемое в третьем примере, состоит, очевидно, в том, что сътязати ся предполагает въпросити, но изменение лиц при этом не обязательно (сътязаша ся къ себѣ глаголюще). Поэтому значение глагола можно обозначить так:

сътязати ся —  $S_1S_2S_5$  dic. caus,  $S_5$  dic.

$S_5$  означает здесь единство темы, что особенно ясно видно в первых трех примерах, хотя и предполагается всюду.

възвѣстити, възвѣштати

Эти глаголы встречаются в таких контекстах:

хъ... възвѣститъ намъ всѣ (И IV, 25); отрокъ мои... судь іязкъмъ възвѣститъ (Мт XII, 18); дхъ истинны... грядю/дую/дую/таа възвѣститъ вамъ (И XVI, 13); Иисус говорит не обиноуя ся о отци възвѣшту вамъ (И XVI, 25); апли... възвѣсти ш емоу елико сътвориши и елико наоучиши (Мк VI, 30);... възвѣсти ши всѣ си единому на десяте и всѣмъ прочимъ. бѣаше

же мариѣ мадалини. и иоанна. и мариѣ иѣковлѣ и прочя съ ними (Л XXIV, 9—10), где всѣ си относится к воскресению: видѣвъше же пасуштеи бывшее бѣжаша и възвѣсти ши въ градѣ и въ селѣхъ (Л VIII, 34) — здесь бывшее относится также к чуду. Аналогичны контексты Мт VIII, 33, Мк V, 14.

Иисус после воскресения говорит ученикам: ... възѣстита братрии мои. да иду<sup>т</sup> въ галилею и тоу мя видять (Мт XXVIII, 10).

Все эти контексты объединяет то, что в них сообщается о чем-то сакральном, поэтому значение этого глагола можно обозначить так: възѣстити — *sacr S<sub>5</sub> dic.*

Для благоѣстити характерны такие контексты:

анѣль рече емоу. азъ есмъ гаврѣ прѣстоя и прѣдъ бмъ. і посыланъ есмъ ... благоѣстити тебѣ ... (Л I, 19) — здесь не только сакрально сообщение ангела, но сакрален и источник этого сообщения. Иисус говорит дхъ гнъ на мнѣ. егоже ради помаза мя. благоѣститъ ништимъ посыла мя (Л IV, 18), что также показывает — при благоѣстити и источник сообщения и само сообщение сакральны. Или: і рече имъ анѣль ...

благоѣштаю вамъ радость велию (Л II, 10) (рождество). Это значение глагола — передать вестъ о сакральном из сакрального источника будет обозначено так:

благоѣстити — *sacr S<sub>3</sub> sacr S<sub>5</sub> dic.*

Глагол пророчествовати встречается в таком контексте: і захаріѣ ... ісплнни ся дхмъ стымъ. і пророчествова глѣ<sup>17</sup>. Блгнъ гъ бѣ излвѣ. ѣко посѣти и сѣтвори избавление людемъ своимъ. і въздвиже рогъ спсннѣ нашего, въ домоу давда отрока своего (Л I, 67—69).

Из этого видно, что здесь имеется в виду сакральный характер говорящего, сакральный характер источника сообщения (говорит от имени духа) и то, что само высказывание должно быть понимаемо в сакральном смысле, а не в прямом (*sacr S<sub>6</sub>*).

Аналогично: лицемѣри. добрѣ пророчествова о васъ исаиѣ глѣ приближайоеть ся мнѣ людые си оусты своими. и оустынами чьтуть мя. а срдце ихъ далече отъстоитъ от мене (Мт XV, 7—8). пророчествовати — *sacr S<sub>1</sub> sacr S<sub>3</sub> sacr S<sub>6</sub> dic.*

Для понимания значения глагола проповѣдати важен контекст:

онъ же рече къ нимъ. ѣко и другимъ градомъ подобаать ми благоѣстити цствие бжіе ... і бѣ проповѣдая на съньмиштихъ галилѣисцѣхъ (Л IV, 43—4), из которого видно, что проповѣдати — значит благоѣстити всем и всюду: Иисус бѣ проповѣдаѣ на съньмиштихъ ихъ. въ въсей галилеи. (Мк I, 39)

Иоан проповѣдааше глѣя. грядетъ крѣплеи мене въ слѣдъ мене. (Мк I, 7)

<sup>17</sup> О смысле глѣ в таких контекстах см. на стр. 444.

они же ('ученики') ... проповѣдѣша въ судѣ (Мк XVI, 20)  
'человек, из которого вышли бесы' начать проповѣдати въ де-  
каполи елико сътвори емоу исъ (Мк V, 20).

Аналогично — «иде по всемоу граду. проповѣдаѣ елико  
сътвори емоу исъ (Л VIII, 39).

Значит, от благоговѣстити этот глагол отличается тем, что  
тот, к кому обращаются с речью, может быть любым («что вам  
говорю, говорю всем»), Это будет обозначено так:

проповѣдати —  $\forall S_2 \text{ sacr } S_3 \text{ sacr } S_5 \text{ dic}$

оучити:

і прохождаше исъ грады вся и вси, оучя на сонмишнихъ  
ихъ. і проповѣдаѣ евангеліе црствиѣ (Мт IX, 35). Здесь автор  
и источник сообщения не обязательно имеют сакральный харак-  
тер: *люде* ... въ сое же чѣтутъ мя. оучяше оучени заповѣди

члвчскъ (Мт XV, 8—9) — точно так же, как и тема сообщения.  
Если «о чем» для оучити может быть разным, то 'что' об  
этом сообщается, является определенным. Так, ученики фари-  
сеев говорят Иисусу:

въмъ ѣко истиненъ еси. пути бжю въ истину оучиши (Мт XXII,  
16;  $\approx$  Мк XII, 14, Л XX, 21). Это может быть в разной форме  
( $S_5$  различни):

і оучааше іа притчами /ми/ мно́го (Мк IV, 2).

і начать оучити іа. ѣко подобаать снѹ члвчскоумоу.  
мно́го пострадати ... і трети день въскрѣснути (Мк VIII, 31;  
 $\approx$  Мк IX, 31); наоучите вся іязкы ... оучяше іа блюсти.  
всѣ елико заповѣдахъ вамъ (Мт XXVIII, 19—20).

$S_6$  ('как') — для оучити обычно сообщается, насколько  
регулярно это действие

і бѣ оучя въ цркве по вся дѣни (Л XIX, 47)

бѣ же въ дѣне оучя въ цркве. а ноштию въдварѣаше ся ис-  
ходя въ горѣ ... (Л XXI, 37)

і ѣко имѣ обычаи пакы оучааше іа (Мк X, 1)

азъ всегда оучихъ на сонмишти ... і таі не глахъ ничесоже  
(И XVIII, 20).

Итак, оучити — говорить регулярно что-то определенное  
или оучити —  $S_4 \text{ regul } S_6 \text{ dic}$

Для с ъ к а з а т и ключевыми контекстами могут служить: имя ...

ѡмъманоуиль. ѡже ѡстъ сказаемоѡ. с нами бѣ (Мт I, 23)  
или: ты наречеши ся кифа еже съказаать ся петръ (И I, 43)  
аналогичны (Мк V, 41; Мк XV, 34; И I, 42; Мк XV, 22; И IX, 7).  
Однако значение с ъ к а з а т и не ограничено «перевести с од-

ного языка на другой». Оно может относиться и к «внутреннему переводу»:

бес притѣя же не глаше имъ. единъ же съказаше  
оученикомъ своимъ всѣ (Мк IV, 34); і наченъ отъ моста ...  
съказаше има кнѣиъ ѣже бѣаху о немъ (Л XXIV, 27; ≈ Л  
XXIV, 32) — т. е. «переводил на понятный язык, истолковывал  
сказанное» — ср. і приступиша къ нему оученици его глѣюште.  
съкажи намъ притѣчу. плѣвелъ сельныхъ (Мт XIII, 36).

‘Сказать о том, что было сказано, передать’:

видѣвъше же съказаша о глѣ. глимъ имъ о отрочае семь  
(Л II, 17); ѣко всѣ ѣже слышахъ отъ отца моего. съказахъ  
вамъ (И XV, 15); і съказахъ имъ имя твое и скажу, да любы  
еюже мя еси възлюбилъ въ нихъ будетъ и азъ въ нихъ (И  
XVII, 26).

Итак, съказати — значит говорить о том, что было ска-  
зано  $S_4 = S_5 S^1_5 \text{ dic'}$  или

съказати —  $S_4 = S_5 S^1_5 \text{ dic' dic}$

рѣпѣтати:

и роптааху. фарисѣи. и кнѣиъници глѣюште. ѣко съ грѣш-  
ники приемлетъ. и съ ними ѣстъ (Л XV, 2); рѣпѣтааху. же  
иудеи о немъ ѣко рече азъ есмь хлѣбъ съшедый съ небесе  
(И VI, 41) — здесь имеется в виду, что то, о чем было сказано  
или то, что было сделано, не верно (ср. Мт XX, 11—12; И VII,  
32; И VI, 61).

рѣпѣтати — ( $\neg \text{ver } S_4 S_5 \text{ dic'}$ ) dic

прѣтити — для понимания значения этого глагола важна ситуа-  
ция, когда отъвѣштавъ же друугы прѣштааше емоу глѣя ни ли  
ты боиши ся ба (Л XXIII, 40). Здесь этот глагол означает «от-  
ветить нет». Когда Иисус начять оучити я. ѣко оподобаать сноу  
члвчскоумоу. мѣного пострадати ... петръ начять прѣтити емоу  
(Мк VIII, 31—32) — т. е. возражать.

... онъ же... запрѣти петрови глѣ — «іди за мѣною сотоно.  
ѣко не мыслиши сѣуть бжѣа. нѣ ѣже сѣуть чловѣчская (Мк  
VIII, 33).

... приде жена. імушти алавастръ хризмы ... съкроушѣши  
алавастръ възлиѣ емоу на главу ... бѣаху же едини ...  
глѣюште. въ чемъ гибѣлъ си хризмѣнаѣ бысть. можаате бо си  
хризма продана быти .. прѣштааху ей (Мк XIV, 3—5) —  
т. е. некоторые из учеников ответили на этой действие «нет,  
не то сделано — надо было бы» ...

Перед воскрешением Лазаря едини ... рѣша не можааше ли съ ... іс же паки прѣтя въ себѣ приде къ гробу ... (И XI, 37—38) — прѣтя — 'ответив «нет» здесь подчеркивается паки — *παλιν* 'наоборот', ('Иисус же, наоборот, ответив про себя нет, пошел к могиле'). Итак, значение прѣтити может быть описано как 'ответить нет, неверно'

прѣтити —  $S_1^1 = S_2 S_2^1 = S_1 \text{ ver } S_4 S_5^1 = S_5 \text{ dic.}$   
възъпити.

і се жена хананейска ... възъпи глїюшти. помилоуи мя (Мт XV, 22)

петръ ... възъпи глїя. ги спе мя. абие же ісхъ простеръ *руку* іятъ і (Мт XIV, 30—31) при девятѣи же годинѣ възъпи ісхъ гласомъ велиемъ глїя ... (Мт XXVII, 46); і прѣдъ ходяште и въ слѣдъ ходяштей выпїѣху глїюште. ѡсанѣнна ... (Мк XI, 9); гла въпиюшаго въ поустини ... (Мт III, 3;  $\approx$  Мк I, 3; Л III, 3; И I, 23); ісхождааху же и бѣси отъ многъ въпиюште и глїюште. ѣко ты еси хъ снъ бжїи (Л IV, 41); онї же паки възъпиша пропни и (Мк XV, 13); аше и сии оумлѣчатъ. камене възпити иматъ (Л XIX, 40).

Все эти контексты показывают, что для значения възъпити важно, что речь здесь осуществляется сакральным образом ( $S_1, S_2, S_3, S_4, S_5$  и  $S_7$  могут быть любыми):

възъпити —  $\text{sasr } S_6 \text{ dic}$  (говорить сакральным образом).

Значение глагола зъвати проясняет такой контекст: члвкъ единъ ... зъва многы и посъла рабъ свои в годъ вечер . рещи зъванымъ грядѣте (КЛ XIV, 16—17), откуда зъвати — значит сказать «придите». Это можно передать не только через других, как показывают следующие контексты: ісхъ ... зъвааше глїя. аште кто жяждетъ да придетъ къ мнѣ и пиетъ (И VII, 37);

вартимей ... начятъ зъвати ... (Мк X, 46—47).

За глаголом зъвати следует<sup>18</sup> глагол движения:

егда зъванъ будеши. шѣдъ сяди на послѣднимъ мѣстѣ ... (Л XIV, 10).

Значение зъвати — сказать кому-то о том, чтобы он пришел ('mov') будет обозначено

зъвати — ( $S_5 = \text{caus mov } S_2 \text{ dic}$ )

<sup>18</sup> В смысле J. Lyons, Указ. соч., стр. 73—74, 117—120, 149—151.

възъвати в контексте, где Инсус призывает иекова заведеова і иоана брата его говорится: і аббе възъва ѿ. і ... по немъ идете (Мк I, 20). Аналогичная ситуация описывается в контексте:

<sup>ч</sup>і ре има грядѣта по мнѣ ... она ... по немъ идоста (Мт IV, 19—20) / из чего следует, что възъвати — синоним зъвати. Другие контексты подтверждают это: възъва, лазаре гряди вон. і изиде оумеры (И XI, 43—44; ≈ И XII, 17); пилать ... възъва иса (И XVIII, 33); <sup>т</sup>ѡ ѡгупта възвахъ снѣ мои (Мт II, 15). Контекст члкъ нечистомъ дхмь ... възъва глѣ остани ... (Мк I, 23—24) говорит о том, что движение слушающего может быть направлено не только к говорящему, но и от него (что предполагается признаком, обозначенным тов).

възъвати — синоним зъвати  
възгласити:

исъ рече възг(л)асити и. і зъвааху слѣпѣца глѣюште емоу ... възстани зоветъ тя (Мк X, 49) — это дает возможность считать възгласити и зъвати взаимозаменяемыми. При воскрешении Лазаря употребление глагола възъвати аналогично възгласити при другом воскрешении: і емъ ію за руку възгласи глѣ. отроковице възстани (Л VIII, 54) или: исъ възгласи ѿ. и рече. что хоштета (Мк XX, 32); се глѣ възгласи. имѣяи оуши слышати да слышитъ (Л VIII, 8) — ситуации, сходные с соответствующими для възъвати. Поэтому —

възгласити — синоним възъвати и зъвати, и значение его обозначается так же.

пригласити употребляется, напр., в ситуации исцеления женщины: исъ пригласи и рече ей ... (Л XIII, 12); призвания учеников: пригласи оученики своѣя ... (Л VI, 13) или в ситуации, когда царь ... рече да пригласятъ емоу рабы ты ... приде же прѣвы ... (Л XIX, 15—16) — в ситуациях, где употреблялись зъвати, възъвати и възгласити и где за пригласити также следует глагол движения (как, напр., в последнем примере). Для всех этих глаголов не прослеживается различие в социальной иерархии говорящего и слушающего — рабы и цари одинаково могут зъвати и приглашати и одинаково могут быть зваными или приглашенными. S<sub>1</sub> и S<sub>2</sub> могут быть и равными, как в контексте

члкъ рода сего ... подобни сятъ отрочиштемъ ... приглашаіюштемъ другъ друуга ... (Л VII, 32).

Итак, пригласити — синоним възгласити, възъвати.

просити встречается в таких контекстах:  
 егоже колиждо просите въ имя мое. то сътвори<sup>ю</sup> (И XIV, 13) ... фарисѣи и садукѣи ... проси<sup>ши</sup> знаменіѣ о нбсе. пока-  
 зати имъ. Онъ же отъвѣшавъ рече имъ ... знамение не дасть  
 ся ... (Мт XVI, 1, 2, 4) иродифдѣ ... проси<sup>и</sup> глѣюшти хошу да  
 даси ми. отъ него на блюдѣ главу<sup>у</sup> иоана ... (Мк VI, 22 ... 25).  
 Конверсивами к этому глаголу будут, как видно из контекста:  
 цсръ ... не въсхотѣ отъреш<sup>и</sup> ся ей і ... повелѣ<sup>и</sup> принести главу  
 е(го) (Мк VI, 26—27) — отъреш<sup>и</sup>ти и повелѣ<sup>и</sup>ти (дати) —  
 (как в предшествующем примере). Так, иосифъ отъ ариматѣія  
 ... въниде къ пилатоу. і проси<sup>и</sup> тѣла исва. пилат... дасть тѣло  
 иосифови (Мк XV, 43—45). Итак, просити — это сказать  
 кому-то, чтобы тот дал что-то говорящему. Значение «кто-то (х)  
 дает что-то (у) кому-то (z)» разложимо так: «х дает возмож-  
 ность («каузирует») у иметь з»<sup>19</sup>. Поэтому значение просити  
 может быть представлено так:

просити —  $\text{caus } S_2 \text{ caus } S_1 \text{ hab } S_5 \text{ dic}$  или 'говорить, чтобы  
 слушающий дал возможность говорящему иметь то, о чем он  
 говорит'.

молити

молѣаше же и единъ отъ фарисѣи да би ѣлъ съ нимъ. і  
 въшедъ въ домъ фарисѣовъ възлеже (Л VII, 36) цсръ иды къ  
 иномоу цсрю сънѣти ся на брань ... молитву посълавъ молитъ  
 ся о мирѣ (Л XIV, 31—32) ... моли пилата иосифъ. іже бѣ отъ  
 ариматѣія ... да възметъ тѣло исво. и повелѣ пилатъ. приде  
 же и възять тѣло исво (И XIX, 38) — из чего видно, что мо-  
 лити — синоним просити.

молити —  $\text{caus } S_2 \text{ caus } S_1 \text{ hab } S_5 \text{ dic}$

повелѣти — конверсив молити, просити —  
 $\text{caus } S_2 = S_1^1 \text{ caus } S_1 = S_1^2 \text{ hab } S_5 \text{ dic}$

отърешти — конверсив молити, просити  
 $\text{caus } S_2 = S_1^1 \text{ caus } S_1 = S_1^2 \neg \text{ hab } S_5 \text{ dic}$

хвалити — значение этого глагола проявляется в контек-  
 стах такого рода:

и похвали гъ иконома неправедънааго. ѣко и мудрѣ сътвори  
 (Л XVI, 8); і вънезапу бысть съ анѣлмъ мъножество вои

<sup>19</sup> E. H. Bendix, Componential Analysis of an English Semantic Field. Unpubl. seminar paper. Columbia University, 1961. Подробнее см.: E. H. Bendix, Componential analysis of general vocabulary. IJAL, 1966.

небскихъ. хваляштъ  $\overline{\text{ба}}$  и  $\overline{\text{ггглю}}$ штинихъ. слава въ вышъннихъ боу ... (Л II, 13—14).

Последний пример можно сравнить с таким:

і прѣзлѣиха дивлѣаху ся  $\overline{\text{гглю}}$ ште. добрѣ всѣ творить ... (Мк VII, 37).

Тогда значение хвалити будет выражено через «хорошо говорить о ком-то» или

хвалити —  $\text{bon } S_4 \text{ hom } S_5 \text{ dic}$

где  $\text{bon}$  означает признак хороший<sup>20</sup>,  $\text{hom}$  — человек, так как этот глагол в тексте не употребляется, если  $S_5$  — вещи и т. п. славити, прославити

... і славлѣаху  $\overline{\text{ба}}$   $\overline{\text{гглю}}$ ште ... (Л VII, 16)

отче прослави имя твое (И XII, 28)

дхъ истинъны ... мя прославить (И XVI, 13—14)

един же отъ нихъ видѣвъ  $\overline{\text{ѣко}}$  ицѣлѣ. възврати ся съ гласомъ велиемъ славя  $\overline{\text{ба}}$  (Л XVII, 15)

видѣвъ же сътъникъ бывшее прослави  $\overline{\text{ба}}$  глѣ (Л XXIII, 47).

Из этих примеров (как и неприведенных, аналогичных этим) видно, что славити относится только к сакральному  $S_5$ . Очевидно, что славити — гипоним хвалити.

славити —  $\text{bon } S_4 \text{ sac } S_5 \text{ dic}$ .

зълословити: никтоже бо естъ иже сътворить силу о имени моемъ і възможесть въскорѣ зълословити мя (Мк IX, 39); иже зълословить отца ли мать. съмрътъю оумьреть (Мт XV, 4; Мк VII, 10) — из чего можно предположить, что зълословити противоположно по значению хвалити, а именно:

зълословити —  $\text{anti}^{21} \text{bon } S_4 \text{ hom } S_5 \text{ dic}$

ругати: воини иѣомонові ... ругааху ся емоу  $\overline{\text{гглю}}$ ште. радоуи ся цсрю иудейскъ (Мт XXVII, 27—29) ругааху же ся емоу и воини ...  $\overline{\text{гглю}}$ ште. аште ты еси цсрь иудейскъ спся самъ (Л XXIII, 36, 37).

От зълословити этот глагол отличается тем, что человеком о котором 'злословят', оказывается здесь сам слушающий, что можно изобразить так:

ругати —  $S_2 = S_5$ ,  $\text{anti } \text{bon } S_4 \text{ dic}$

<sup>20</sup> А. К. Жолковский, И. А. Мельчук, Указ. соч., стр. 216. Этот признак иногда считается даже важнейшим в семантическом пространстве, так как появляется первым в 50—75% случаев оценки: Ch. E. Osgood, G. J. Suci, P. H. Tannenbaum, The Measurement of Meaning. Urbana, 1957.

<sup>21</sup> Об обозначении 'плохо' как противоположности 'хорошо' см. А. К. Жолковский, И. А. Мельчук, Указ. соч. стр. 213—214.



хоулити: единъ же от объшеноую зьл<sup>о</sup>дѣ<sup>и</sup>ю хоулѣше и гл<sup>я</sup>. аште ты еси хъ сп<sup>я</sup> самъ и ны (Л XXIII, 39) — контекст, почти аналогичный контексту с ругати. Возможно, что хъ при хоулити не является определяющим, как подсказывает контекст: и мужи дръжаштеи иса. ругааху ся емоу би<sup>ю</sup>ште и. въпрашааху же и гл<sup>ше</sup> прорьци кто тя оударі и ина мъного хоуляште глааху на нь (Л XXII, 63—65). Из этого можно заключить, что хоулити — синоним ругати и поэтому значение его будет обозначено также

хоулити —  $S_2 = S_5$ , anti bon  $S_4$  dic

поносить:

тоже же и разбоиника распята съ нимъ поношаасте. емоу (Мт XXVII, 44);  $\approx$  Мк XV, 32); блажени юсте вы югда поносятъ ся вами ... и рекутъ всѣхъ зль гл<sup>ъ</sup> на лъжяши мене ради (Мт V, 11);  $\approx$  Л VI, 22); или Иисус тогда начіятъ поносить градомъ въ нихъже быша мн<sup>о</sup>жѣишя силы имъ. зане не покааша ся Горе тебѣ хоразинъ... (Мт XI, 20—21). Еще: Иисус поноси невѣрствию ихъ и жестосръдью (Мк XVI, 14).

Значение этого глагола отличается от предшествующих двух, как видно из приведенных контекстов, тем, что здесь или говорящий, или слушающий носит сакральный характер. Это будет обозначено так:

поносить — sacr  $S_1$  V sacr  $S_2$ ,  $S_2 = S_5$ , anti bon  $S_4$  dic

обличати, обличити.

аше же съгрѣшитъ къ тебѣ братръ твои іди обличи и междю собою и тѣмъ единѣмъ (Мт XVIII, 15) — здесь существенно то, что «плохо» будет сказано о том, кому говорят наедине, так что  $S_2 = S_5 = S_7$ . Если это будет сказано при одном, двоих и т. д., то это будет называться по-другому, напр., съ вѣдѣтельств<sup>о</sup>вати (ср. Мт XVIII, 16—17) и др. Иосифъ же мужъ юи<sup>а</sup> праведенъ сии не хотѣ обличити<sup>и</sup>а (Мт I, 19). В контексте параклить ... обличить мира. о грѣсѣ и о правдѣ и о судѣ (И XVI, 7—8) параклить и миръ выступают как участники диалога без свидетелей. Такое значение можно считать приемлемым и для контекстов къто отъ васъ обличать мя о грѣсѣ (И VIII, 46) — 'кто из вас; 'хотя бы наедине' скажет, что я ...' и тогда Ирод же четвертьтовластникъ обличаемъ имъ ... — предполагает 'Иоан один на один говорил Ироду' — и, может быть, поэтому, — когда попросили голову Иоанна, печалень бы цсрѣ (Мт XIV, 9)?

обличати —  $S_2 = S_5 = S_7$  anti bon  $S_4$  dic

вадити:

жено кѣде *суть* иже на тя вѣждаху (И VIII, 10)  
... вѣсе мѣножьство ихъ вѣся и къ пилатоу.

начая же на нь вадити *гліюште*. сего обрѣтомъ.  
развраштаіюшта *іязыкъ* нашъ ... (Л XXIII, 1—2)  
азъ истязавъ прѣдъ вами. не обрѣтъ ни единойа.

же о члвцѣ семь вины. *іяже* на нь вадите (Л XXIII, 14).

Из этого видно, что вадити — значит говорить о ком-то, что он (а) виноват(а). Если вину обозначить *culp*, то значение вадити будет выражено так:

вадити — *culp S<sub>4</sub> hom S<sub>5</sub> dic*

судити. Первый контекст с вадити продолжается так: *никыи* же ли тебе не осуди (И VIII, 10), где осудити означает последствие, результат вадити (обвинения). Еще: отъ словесъ бо своихъ, оправѣдиши ся і словесы своими *судиши* си (Мт XII, 37). Из этого контекста видно, что антонимом к *судити* является

оправѣдити: он же хотя оправѣдити /ти/ ся самъ. рече к *исви*. кто (е)сть іскрѣнный мой (Л X, 29) ... съниде съ оправѣданъ въ домъ свои ... (Л XVIII, 14) і вѣси людѣ слышавъше и мытаре оправѣдиши *ба* ... (Л VII, 29); і оправѣди ся прѣмудрость от чядъ своихъ (Мт XI, 19). Из приведенных контекстов можно заключить, что результатом вадити будет признание обвиненного виновным

судити — *result culp S<sub>4</sub> hom S<sub>5</sub> dic*

или признание его невиновным:

оправѣдити — *result □ culp S<sub>4</sub> hom S<sub>5</sub> dic*

каѣти ся покаати ся:

аште же съгрѣшитъ ... тебѣ братръ твои запрѣти емоу. и аште покаать ся отъпусти емоу ... и седьморицеію днемъ обратитъ ся глѣ *каію* ся. отъпусти емоу (Л XVII, 3—4); начать поносити градомъ ... зане не покааша ся (Мт XI, 20); радость бываать о единомъ грѣшницѣ *каіюш*тиимъ ся ... (Л XV, 10). Другие контексты аналогичны и дают основание для предположения о том, что каѣти ся отличается от *судити* тем, что здесь признает себя виновным сам говорящий. Вина при каѣти касается только сакрального признака (грехов), и поэтому этот глагол соотносится с исповѣдати, для значения которого характерны  $S_1 = S_5$  *sacr S<sub>4</sub>*, но в отличие от каѣти необязателен признак вины.

каѣти ся —  $S_1 = S_5$ , *culp (sacr) S<sub>4</sub> dic*

кляти ся встречается в таких контекстах:

петръ ... начать ... кляти ся ѣко не знаію члвка (Мт XXVI, 74) ... іже аше клънетъ ся *црквыію*. ничтоже естъ. а иже клънетъ ся златомъ *црквным* длъжень естъ (Мт XXIII, 16) ...

не въ лъжу кльнеши ся (Мт V, 33); 'Ирод' клять ся ей (Мк VI, 23) ... клятвою еію же клять ся. къ аврааму отцю нашему ... (Л I, 73).

Значение этого глагола предполагает, что говорится о чем-то нечто истинное (ver S<sub>4</sub>), причем эта истинность «заверяется» сакральным образом (sacr S<sub>7</sub>), например, ц р к в ѝ ю.

кляти ся — ver S<sub>4</sub> sacr S<sub>7</sub> dic

оутѣшати, оутѣшити;

Иисус многа же и ина оутѣшаѣя благовѣствоваше къ людемъ (Л III, 18)

і мнози отъ юдеи бѣаху пришѣли къ мартѣ и мариин. да оутѣшляти и о братѣ ею (И XI, 19).

Контекст ... лазарь ... нынѣ же съде оутѣшаать ся а ты страж-деши (Л XVI, 25) показывает, что этот глагол — антоним страдати и не обозначает речи. Это значение не противоречит и другим контекстам глагола утѣшати, напр., «и многие Контекст: ... лазарь ... нынѣ же съде оутѣшаать ся а ты страж-из Иудеи пришли к Марте и Марии, чтобы они не так страдали

цѣловати: ситуация контекста: въходяште же въ домъ цѣлоуйте и (Мт X, 12) сравнима с: въ нъже домъ вънидете ко-

лиждо. прѣвѣ глте миръ домоу семоу (Л X, 5). Это значение 'говорить сначала ... , приветствовать' согласуется и с другими контекстами употребления цѣловати: і начяся цѣловати и.

радоуи ся церю иудейскъ (Мк XV, 18): ѣко оуслыша елисаветъ. цѣлование мариино ... (Л I, 41) ... никогже на пути не цѣлоуйте (Л X, 4)

і абѣ вьсь народъ ... цѣловааху и (Мк IX, 15).

Итак, цѣловати — сказать фразу, которую принято говорить первой. Признак «принято» будет обозначаться погт, а то, что это принято говорить сначала — знаком інсер. Тогда цѣловати — інсер S<sub>4</sub> погт S<sub>6</sub> dic. Этот глагол вводит прямую речь и таким образом относится к приветствию в вербальной форме. Описываемый текст дает примеры приветствий и в других формах — поцелуя лобзаянѣ мнѣ не дасть ... (Л VII, 45), омовения ног (Л VII, 44), помазания головы маслом<sup>22</sup> (Л VII, 46).

Проведенный семантический анализ 42 глаголов говорения в Мариинском Четвероевангелии дает основание сделать некоторые выводы относительно устройства семантических единиц.

1. Значения предикатов могут различаться только отношением тождества между свободными переменными. Другими словами, состав признаков и порядок следования свободных переменных еще не исчерпывают семантической характеристики предиката, как это предполагалось вначале.

Напр., рѣшти и глаголати различаются тем, что в глаголати отношение

<sup>22</sup> Ср. в Посл. ап. Павла к кор. цѣлоуйте лобзаниемъ стымъ (I Кор. 16.20).

$S_1$  и  $S_3$  оказывается отношением тождества (источник сообщения и говорящий совпадают). Зъялословити отличается от ругати и его синонима хоулити тем, что для последних в отношении тождества оказывается  $S_2$  («кого») и  $S_5$  («при ком»): ругати — «в глаза», зъялословити — «за глаза»; обличити же отличается тем, что отношение идентичности здесь охватывает и  $S_7$  ( $S_2 = S_5 = S_7$ ) — когда все, кто при этом находится, оказываются тождественными тем, кому говорят и о ком говорят.

2. Как уже отмечалось, в семантике один признак может входить в значение один раз и создавать несколько противопоставлений, характеризую каждый раз ту или иную свободную переменную. Так, если по признаку «сакральность» противопоставляется  $S_1$  (автор речи), то речь несакрального автора обозначается рещти, а сакрального — заповѣдати. ругати и его синоним хоулити, если имеют сакральные  $S_1$  или  $S_2$ , будут обозначаться поносити. По сакральности источника сообщения противопоставляются възвъѣстити и благовѣстити; если то, что говорится ( $S_1$ ) является сакральным, то это будут глаголы исповѣдати или отъврѣшити в противоположность рещти о себѣ; по сакральности  $S_5$  («о чем») противопоставляются хвалити и славити; противопоставление по этому признаку в  $S_6$  («как») показывают рещти и възвъѣпити, а в  $S_7$  («при ком») — соответственно съвъѣдѣтельствувати — кляти ся.

Признак может входить в значение несколько раз, характеризую различные свободные переменные. възвъѣстити отличается от рещти сакральностью ремы («о чем»), благовѣстити от възвъѣстити — сакральностью источника сообщения и характеризуется двумя признаками ( $\text{sacr } S_3 \text{ sacr } S_5 \text{ dic}$ ), пророчьствовати противопоставляется благовѣстити тем, что предполагает говорение сакральным образом и имеет уже три признака сакральности —  $\text{sacr } S_3 \text{ sacr } S_5 \text{ sacr } S_6 \text{ dic}$

В заключение можно наметить признаки, выделяющие глаголы говорения в особую группу.

1. Максимальная семантически связанная синтагма для глаголов говорения в исследуемом тексте содержит семь свободных переменных. Никакой другой класс предикатов не зависит от такого количества свободных переменных. Глаголы говорения — наиболее зависимый в этом смысле класс предикатов<sup>23</sup>.

2. Только глаголы говорения могут вводить прямую речь. При всех остальных глаголах лицо субъекта меняется независимо от предшествующего глагола. Поэтому глаголы говорения являются элементами, внутренне связывающими описания разных ситуаций.

3. Среди глаголов говорения выделяются такие, как съказати, рьпѣтати, прѣтити. Это глаголы, которые означают «говорить о сказанном», это — глаголы говорения о говорении. Наличие таких «мета-значений» также является характерной чертой группы *verba dicendi*.

<sup>23</sup> Для универсальной характеристики глаголов речи необходимо добавит ьещше  $S_8$  (где) и  $S_9$  (когда).

# ТРИБУНА

## О СТАТЬЕ Ю. ЛОТМАНА «ОБ ОППОЗИЦИИ ЧЕСТЬ — СЛАВА В СВЕТСКИХ ТЕКСТАХ КИЕВСКОГО ПЕРИОДА»

А. А. Зимин

Недавно Ю. М. Лотман в весьма содержательной работе попытался взглянуть на «Слово о полку Игореве» с точки зрения модели мира, которому, на его взгляд, соответствует этот памятник, т. е. с точки зрения древнерусских понятий. Этот подход в целом представляется заслуживающим всяческого внимания. «Термины и понятия, — писал Ю. М. Лотман, — получают смысл лишь в отношении к той модели мира, частью которой они являются»<sup>1</sup>. Это глубоко верное наблюдение автор попытался подкрепить анализом понятий «честь» и «слава» в «Слове о полку Игореве» на фоне разбора моделей Древней Руси и России XVIII в. Напомню вкратце его выводы. По Ю. М. Лотману «слава» всегда в памятниках светской литературы Киевского периода прилагалась к князьям-сюзеренам, тогда как «честь» всего навсего «атрибут младшего феодала. Ее получают от старшего на иерархической лестнице, и она всегда имеет материальное выражение»<sup>2</sup>.

«Мы не можем привести, — пишет Ю. М. Лотман, — светского текста той поры, в котором они (эти понятия — А. З.) были бы взаимозаменяемы, сочетались бы с одинаковым идейно-терминологическим окружением»<sup>3</sup>. Это целиком соответствует «Слову о полку Игореве», где «противопоставление «славы» и «честь» касается самой сущности идейной концепции автора»<sup>4</sup>. С другой стороны, понятия «честь» и «слава» в модели мира русского XVIII века приобрели совершенно иное значение, в частности «честь» тогда «воспринимается как нечто более высокое, чем «слава»»<sup>5</sup>. Если так, то «Слово о полку Игореве» не могло быть составлено в XVIII в., так как «фальсификация литератором конца XVIII века русской модели мира представляет собой задачу невыполнимую»<sup>6</sup>.

Разберем все положения автора.

Прежде всего Ю. М. Лотман не доказал своего главного тезиса о социальном различии в употреблении понятий «честь» и «слава» в памятниках древнерусской литературы. Он просто не привел ни одного примера, где бы «славе» сюзерена противостояла «честь» вассала. Наблюдение же о том, что

---

<sup>1</sup> Ю. М. Лотман, Об оппозиции «честь» — «слава» в светских текстах Киевского периода, В сб. «Труды по знаковым системам», III. Тарту, 1967. стр. 109.

<sup>2</sup> Там же, стр. 103.

<sup>3</sup> Там же, стр. 100.

<sup>4</sup> Там же, стр. 107.

<sup>5</sup> Там же, стр. 110.

<sup>6</sup> Там же, стр. 110.

«честь» — всегда имеет материальное выражение, Ю. М. Лотман подкрепляет ссылкой на «Историю Иудейской войны». Однако, здесь словом «честь» переводится не только «награда», но вообще «радость» («и усретоша сопфориане с честью и с похвалами») <sup>7</sup>. В древнерусских памятниках «дары» и «честь» часто различаются друг от друга <sup>8</sup>. Примеры эти приводит сам Ю. М. Лотман. Но вот он интерпретирует следующий летописный текст 1377 г. «Христос ... ему же слава и держава и честь и поклонянье» <sup>9</sup>. По Ю. М. Лотману, сюзерен соотносится с «державой» и «славой», а вассал с «поклонением» и «честью». Отсюда «Христу приписывается вся совокупность почета, возможного в феодальном обществе, причем каждому уровню почести соответствует степень власти» <sup>10</sup>. Можно согласиться, что, по мысли летописца, Христу соответствует «вся совокупность почета», но при чем тут сюзерен и вассал? Ни в каком отношении к Христу эти понятия не находятся.

По Ю. М. Лотману переводчик «Иудейской войны» отделяет «славу» от «честь». Он ссылается на текст: «старейшему бо възраст подавають цесарьство, и меншима благородство» <sup>11</sup>. Ни о какой «славе» и «честь» тут и речи нет.

Вот и все доводы, приведенные Ю. М. Лотманом в подкрепление своей схемы о «честь» и «славе» в Древней Руси. Недостаточность их, на наш взгляд, очевидна.

Но вопрос может быть решен при систематическом обследовании памятников древнерусской литературы, где изучаемые Ю. М. Лотманом понятия частые гости. Словосочетание «чти и славы» принадлежит к традиционным воинским формулам, которыми заполнены русские летописи. Оно, как показала В. П. Адрианова-Перетц, «в литературе XI—XII вв. прочно держится в разных жанрах» <sup>12</sup>. Никаких различий в употреблении этой формулы по отношению к князьям-сюзеренам и вассалам нет. «Слава» и «честь» распространяются на них в полной мере. По лаврентьевскому рассказу «Олгови внуки» во время похода на половцев 1185 г. говорили: «возмем до конца свою славу и ч(ес)ть» <sup>13</sup>. В 1146 г. князь Изяслав «с великою славою и честью въеха в Киев» <sup>14</sup>. Эта формула повторяется в Ипатьевской летописи под 1151, 1152, 1159, 1174 гг. В 1120 г. князь Юрий Владимирович «приде по здорову с честью и славою» <sup>15</sup>. В 1187 г. князь Святослав «возвратися во свояси со славою и честью» <sup>16</sup>. Та же формула под 1142, 1183, 1193 гг. В 1178 г. князь Мстислав «седе на столе деда своего и отца своего со славою и с честью великою» <sup>17</sup>. Аналогичная формула под 1159, 1195 гг.

В Лаврентьевской летописи, в Новгородской Первой, да и в Повести временных лет формула «с славою и честью» заменяется часто просто — «с честью». Так, в 1177 г. князь Всеволод вернулся «с честью великою» <sup>18</sup>. Но в то же время князь Михалка поехал «с честью и с славою великою» <sup>19</sup>.

<sup>7</sup> Н. А. Мещерский, История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе, М.—Л., 1958, стр. 80.

<sup>8</sup> Например, под 1187 г. Ростислав отпустил бояр «с великою честью и дары многими одарив» (ПСРЛ, т. 2, СПб., 1908, стб. 658).

<sup>9</sup> ПСРЛ, т. 1, Л. 1927, стб. 488.

<sup>10</sup> Ю. М. Лотман, Указ. соч., стр. 105.

<sup>11</sup> Н. А. Мещерский, Указ. соч., стр. 212.

<sup>12</sup> В. П. Адрианова-Перетц, «Слова о полку Игореве» и памяти русской литературы XI—XIII веков. Л., 1968, стр. 68.

<sup>13</sup> ПСРЛ, т. 1, стб. 398.

<sup>14</sup> ПСРЛ, т. 2, стб. 327.

<sup>15</sup> ПСРЛ, т. 2, стб. 286. Сходно под 1171 г.

<sup>16</sup> ПСРЛ, т. 2, стб. 659.

<sup>17</sup> ПСРЛ, т. 2, стб. 607.

<sup>18</sup> ПСРЛ, т. 1, стб. 382.

<sup>19</sup> Там же, стб. 376—377.

Сходно под 1256 и 1258 гг. В 1195 г. князь Всеволод «возвратие с честию домов»<sup>20</sup>.

За «честь» князя сражались не меньше, чем за его славу. В 1155 г. берендеи говорили князю Юрию «мы умираем за Рускую землю с твоим сыном и головы своя съкладаем за твою честь»<sup>21</sup>. В 1153 г. галицкие мужи говорили князю Ярославу «хочем за отца твоего честь и за твою головы своя сложити»<sup>22</sup>. И именно за княжескую «честь», а не за «славу», как в «Слове о полку Игореве». Когда ростовцы в 1175 г. просили у князя Глеба «приставить послы», то он «рад бысть, аже на него честь воскладыають»<sup>23</sup>.

«Честь и слава» в неразрывном единстве неоднократно встречаются в переводе Хроники Георгия Амартола и других древнерусских сочинениях, причем эти понятия взаимно переходят одно в другое. Так, в Киево-Печерском Патерике говорится, что князь Святоша принял монашеский сан «оставив княжение, славу и честь, богатство же и слугы»<sup>24</sup>. В Изборнике 1076 г. говорится: «слава человеку от чьсти отца своего»<sup>25</sup>. Кажется, трудно сказать яснее о взаимоотношении этих понятий<sup>26</sup>.

Итак, «слава» и «честь», как правило, в древнерусской литературе составляют двуединую формулу. Права В. П. Адрианова-Перетц, считающая, что по Ипатьевской летописи и другим рассказам XII в. «честь» добывается «не только для дружины, но и для князей»<sup>27</sup>. «Честь» могла иметь, а могла и не иметь материальной реализации в награде и добыче. Нигде «слава» князей не противопоставляется «чести» вассала. Реконструкция модели Древней Руси, предпринятая Ю. М. Лотманом, оказалась в полном противоречии с реальной действительностью.

По Ю. М. Лотману «в «Слове о полку Игореве» мы встречаем чрезвычайно последовательно проведенное противопоставление «славы» и «чести»»<sup>28</sup>. Попытаемся проверить это наблюдение.

«Слава» и «честь» в Игоревых песни встречаются не раз. И здесь факты не укладываются в прокрустово ложе реконструкции Ю. М. Лотмана. Вот концовка Слова: «князю слава а дружине. Аминь». Так читают этот текст почти все исследователи «Слова», в том числе В. П. Адрианова-Перетц, Д. С. Лихачев, О. В. Творогов, Ф. П. Филин и многие другие. Союз «а» в данном случае соединительный<sup>29</sup>. Тогда ясно, что «слава» относится как к дружине, так и к князьям. Но Ю. М. Лотман предпочитает весьма субъективную конъюктуру Р. О. Якобсона: «князю слава, а дружине честь». Никаких текстологических оснований для этого допущения у нас нет, кроме формулы «князю славе, а дружине чти», встречающейся в другом тексте «Слова». Нельзя приводить пример из текста, реально не существующего, для дока-

<sup>20</sup> «Новгородская Первая летопись». М.—Л., 1950, стр. 234.

<sup>21</sup> ПСРЛ, т. 2, стб. 480.

<sup>22</sup> Там же, стб. 466—467, ср. под 1231 г. «не погубимь чести князя своего» (стб. 765).

<sup>23</sup> ПСРЛ, т. 2, стб. 595.

<sup>24</sup> «Патерик Киевского Печерского монастыря». СПб., 1911, стр. 183.

<sup>25</sup> «Изборник 1076 года», М., 1965, стр. 414.

<sup>26</sup> См. также: В. Перетц, Слово о полку Игореве, Киев, 1926, стр. 157—158. В. П. Адрианова-Перетц. Указ. соч., стр. 68 и др.

<sup>27</sup> В. П. Адрианова-Перетц. Указ. соч., стр. 68.

<sup>28</sup> Ю. М. Лотман, Указ. соч., стр. 106.

<sup>29</sup> В. П. Адрианова-Перетц. Указ. соч., стр. 189, «Слово о полку Игореве». Библиотека поэта. Большая серия. Л., 1967, стр. 66, 529. Споря с моим тезисом о том, что в Слове нет никаких архаизмов (кроме тех, что восходят к летописи и Задонщине), Ф. П. Филин ссылается на союз «а» в объединительном значении и на слово «бегрян» (Б. Рыбаков, В. Кузьмина, Ф. Филин. Старые мысли, устарелые методы. — «Вопросы литературы», 1967, № 3, стр. 173). Но в первом случае никакого архаизма нет, ибо перед нами западноруссизм, а слово «бебер» (бобр) встречается в живом языке. Никаких других «архаизмов» Ф. П. Филин не привел.



зательства тезиса, которым руководствуешься при воссоздании гипотетического чтения.

Но вот еще один текст. Ковун побеждают, «звонячи в прадедную славу». Уж ковуев-то и их предков трудно назвать князьями-сюзеренами. По «Слову» князь Всеволод, который забыл «чи и живота и града Чрънигова». Ю. М. Лотман переводит этот текст так: «Не думая о (почетной) добыче» (то есть «не рассчитывая на успех»), «забыв честь», поскольку стремится к высшему — славе»<sup>30</sup>. Получается, что автор Слова оправдывает поход Игоря и Всеволода в степь, тогда как нотки осуждения звучат в «Слове» совершенно явно<sup>31</sup>. Святослав говорит, обращаясь к этим князьям: «Рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити, а себе славы искати». При этом «нечестно одолесте, нечестно бо кровь поганую пролиясте». Итак, Игорь и Всеволод обладают и «славой» и «честью». Из этого сложного положения Ю. М. Лотман стремится выйти при помощи следующего умозрительного, на наш взгляд, построения: «Игорь, присвоивши себе нормы поведения сюзерена (славу) — на самом деле вассал киевского князя. И действия его измеряются, с иной точки зрения, другой меркой — честью, то есть успешностью действий, их результативностью для великого князя киевского». Автор считает, что «только в свете такого противопоставления «славы» и «честь» становится понятным и двойственная оценка действия героя»<sup>32</sup>.

Сейчас оставим в стороне вопрос о том, почему двойственна в «Слове» оценка действий Игоря (думаем, что она не вытекает из двойственного отношения автора Песни к нему как сюзерену и вассалу). Важнее другое. В данном случае Ю. М. Лотман забывает о модели Древней Руси и рассматривает взгляды автора Песни сквозь призму своих представлений о вассалитете.

Но Ю. М. Лотман не дает ответа, с каких позиций в период феодальной раздробленности мог быть изображен в «Слове» князь Игорь. Как известно, автором Игоревой песни считали то дружинника киевского князя (Н. К. Гудзий, С. И. Малов), то выходца из Галицко-Волинской земли (А. С. Орлов), то славутного певца Митусу (Н. В. Водовозов, А. Югов), то сына новгородского тысяцкого Мирослава (И. М. Кудрявцев), то черниговского тысяцкого Рагуила (В. Г. Федоров), то князя Святослава Рыльского (А. Домнин). Но в самом Слове мы находим совершенно неразрешимые противоречия именно с точки зрения модели Руси XII века. Как, например, выходец из южно-русских земель мог обращаться ко Всеволоду «отня стола поблюсти», что фактически означало захватить Киев. А вместе с тем для него Святослав «грозный великий киевский князь»<sup>33</sup>. Еще В. Ф. Ржига верно заметил, что «мысль об авторстве «Слова» как о дружиннике чьем бы то ни было — Игоря или Святослава или Ярослава Галицкого должно быть решительно отвергнута». В. Ф. Ржига справедливо считал, что чей бы то ни было дружинник (а мы от себя заметим и придворный певец) не мог «идейно занять такую позицию, которая объяснима только как междукняжеская»<sup>34</sup>.

Еще более определенно высказался Д. С. Лихачев, хотя считающий автором «Слова» некоего дружинника, но вместе с тем пишущий: «где бы ни было создано «Слово» в Киеве, в Чернигове, в Галиче, в Полоцке или в

<sup>30</sup> Ю. М. Лотман. Указ. соч., стр. 109.

<sup>31</sup> «Честь» в данном случае лишена материального содержания уже потому, что с ней соседствует «живот», т. е. имущество, добыча.

<sup>32</sup> Ю. М. Лотман. Указ. соч., стр. 109.

<sup>33</sup> См. соображения Н. Ф. Котляра: «разве тот, кто идеализирует Святослава, может думать о замене его другим князем» (М. Ф. Котляр. Загадка Святослава Всеволодовича Київського. — «Український історичний журнал», 1967, № 6, стр. 105).

<sup>34</sup> В. Ф. Ржига. «Слово о полку Игореве» как поэтический памятник Киевской феодальной Руси XII века. — В кн.: «Слово о полку Игореве». Academia; 1934, стр. 157—158.

Новгороде Северском — оно не воплотило в себе никаких областных черт»<sup>35</sup>. Но если так, то «Слово о полку Игореве» не могло быть создано в Древней Руси, ибо никто не может в период феодальной раздробленности мыслить вне понятий своего времени, для которой черты феодальной обособленности являются наиболее показательными.

Итак, автор «Слова» не мог рассматривать своего героя с позиций представителя различных феодальных княжеств. Следовательно, в понятия «славы» и «чести», которые он применял к нему, он не вкладывал социально разнородных явлений, если считать этого автора сыном XII века.

Но вот мы, наконец, обращаемся к двум идентичным текстам, которые дают Ю. М. Лотману действительные основания для его основного положения о смысле понятий «славы» и «чести» в Игоревой песни. Это фраза о курянах, которые скачут как серые волки, «ишучи себе чти, а князю славе», и реплика о русичах, которые преградили поля шитами, «ишучи себе чти, а князю славы».

Если бы прав был Ю. М. Лотман и противопоставление «славы» и «чести» в «Слове» касалось самой сущности идейной концепции автора этого произведения, то тогда с несомненностью можно было бы говорить о его позднем происхождении, ибо это резко бы противоречило тому, что мы находим в памятниках древнерусской литературы.

Но перед нами не пронизывающее всю Песню мирозерцание, а одна фраза, повторяющаяся дважды и не имеющая подкрепления ни в памятниках древнерусской литературы, ни в самой Игоревой песни. Если уже делать на ней акцент, то придется согласиться с В. П. Адриановой-Перетц, которая писала, что автор «Слова» «сумел внести свое индивидуальное толкование в традиционную воинскую формулу»<sup>36</sup>. Эта индивидуализация средств художественного изображения — яркая черта «Слова о полку Игореве» вообще, а отказ от средневековых штампов характерен для очень поздней ступени литературного процесса. К тому же, само членение весьма странно: почему дружина ищет себе «чти», а не князю, остается непонятным.

«Стилистическая симметрия» (если употреблять терминологию Д. С. Лихачева)<sup>37</sup> или художественный параллелизм — излюбленное средство художественного изображения в «Слове». Вот, например, выражение «ничить трава жалощами, а древо с туюю к земли преклонилось» близко по структуре к фразе о князе и дружине. Ключ к пониманию этой фразы надо, следовательно, искать в приемах художественного творчества автора Игоревой песни, ибо адекватного отображения ни в памятниках письменности Древней Руси, ни России XVIII в. мы не найдем.

Вопрос о специфической для каждой эпохи «модели мира» является одним из важных критериев для хронологизации памятников русской литературы. Вместе с тем с выводом Ю. М. Лотмана о том, что в «Слове о полку Игореве» мы встречаемся с особым «социальным» расчленением понятий «слава» и «честь», свойственным якобы памятникам древнерусской литературы, на наш взгляд, нет оснований соглашаться. Вопрос о времени создания Игоревой песни должен быть предметом дополнительных исследований.

<sup>35</sup> Д. С. Лихачев. Слово о полку Игореве. М.—Л., 1954, стр. 144.

<sup>36</sup> В. П. Адрианова-Перетц. Указ. соч., стр. 68.

<sup>37</sup> Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, стр. 168—169.

## ЕЩЕ РАЗ О ПОНЯТИЯХ «СЛАВА» И «ЧЕСТЬ» В ТЕКСТАХ КИЕВСКОГО ПЕРИОДА

Ю. М. Лотман

Полемическая статья А. А. Зимина заставляет еще раз рассмотреть аргументы в пользу противопоставления понятий «славы» и «чести» в текстах раннего русского средневековья. А. А. Зимин считает, что существенной разницы между этими терминами нет, они «взаимно переходят друг в друга» и, составляя двуединую формулу — штамп, свободно заменяют друг друга. Поэтому, считает А. А. Зимин, формула «Слова о полку Игореве», противопоставляющая «славу» князей «чести» дружины объясняется индивидуальными «приемами творчества автора», поскольку не находит себе параллелей в текстах Древней Руси.

С аргументами А. А. Зимина, к сожалению, нельзя согласиться. Несущественная для более поздних эпох, семиотика понятий рыцарского достоинства была в период раннего средневековья предметом особого внимания: она тщательно разрабатывалась, складываясь в сложную, строго иерархическую структуру.

Реальные тексты редко манифестируют теоретические модели в «чистом» виде: как правило, мы имеем дело с динамическими, переходными, текучими формами, которые не полностью реализуют эти идеальные построения, а лишь в какой-то мере ими организуются. Подобные модели располагаются по отношению к текстам на другом уровне (они реализуются или же как тенденция, просвечивающий, но не сформулированный культурный код, или в качестве метатекстов: правил, наставлений, узаконений или теоретических трактатов, которыми так богато было средневековье). Поэтому при небольшом числе произведений (а применительно к Киевской Руси мы имеем именно этот случай) некоторая доля гипотетичности столь же неизбежна, как и при построении грамматики языка, дошедшего лишь в ограниченном числе текстов.

И все же рассмотрение материала убеждает нас в том, что текстам раннего русского средневековья в интересующем нас аспекте свойственна строгая система и что эта система, в основных ее чертах, та же, что и в аналогичных социальных структурах других культурных циклов (сравнение производилось на материале раннего романского и западно-славянского средневековья; связанные объемом статьи, мы не приводим самих данных по сравнению, знакомя читателей лишь с его итогами).

Прежде всего следует отметить, что раннее средневековье знало не одну, а две модели *славы*: христианско-церковную и феодально-рыцарскую. Первая построена была на строгом различении славы земной и славы небесной. Релевантным оказывался здесь не признак «слава/бесславие» («известность/неизвестность», «хвала/поношение»), а «вечность/тленность». Земная слава — мгновенна. Фома Аквинский считал, что «действовать добродетельно ради земной славы не означает быть истинно добродетельным» (*Summa theologiae*, *Secunda secundae*, *quaestio*, CXXXII, *art.* 1), а св. Исидор утверждал, что

«никто не может объять одновременно славу божественную и славу века сего»<sup>1</sup>. Раймонд Люллий также считал, что истинная честь принадлежит единственно богу<sup>2</sup>. Аналогичные утверждения мы находим и в русских текстах. Таково, например, утверждение Владимира Мономаха: «А мы что есмь человецы грѣшнии лиси день живи а оутро мертви, день в славу и въ чти, а заутра в гробѣ и бес памяти, ини собранье наше раздѣлять»<sup>3</sup>. Для нас эта точка зрения интересна не сама по себе, а поскольку она оказывала сильное давление, особенно на Руси, на собственно рыцарские тексты, создавая такие креолизованные, внутренние противоречивые произведения, как «Житие Александра Невского», и сильно влияя на концепцию чести и славы летописца-монаха.

Летописные тексты, на которые ссылается А. А. Зимин, мало показательны, поскольку представляют собой смешение светской-рыцарской и религиозно-монашеской точек зрения.

В собственно светских, дружинных и рыцарских текстах семиотика чести и славы разработана со значительно большей детализацией. Западный материал по этому вопросу собран в монографии покойной аргентинской исследовательницы Мария Роза Лида де Малькиель «Идея славы в западной традиции. Античность, западное средневековье, Кастилья»<sup>4</sup>. Из приведенных ею данных с очевидностью следует, что в классической модели западного рыцарства строго различаются знак рыцарского достоинства, связанный с материально выраженным обозначаемым — наградой, и словесный знак — хвала. Первый неизменно строится как соотношение размера награды и величины достоинства. Это подчеркивается и в словаре А.-Ж. Греймаса: к слову «опог, епог, алог» даются следующие значения: «1. *Honneur dans lequel quelqu'un est tenu*; 2. *Avantages matériels qui en résultent* <...> 4. *Fief, bénéfice féodal* <...> 5. *Bien, richesse en général* <...> 8. *Marques, attributs de la dignité*»<sup>5</sup>. Понятие вознаграждения как материального обозначаемого, обозначаемым которого является достоинство рыцаря, проходит через многочисленные тексты. Хотя «honneur» и «gloire» постоянно употребляются в паре как двуединая формула<sup>6</sup>, смысл их глубоко различен. Различия, в конечном итоге, сводятся к противопоставлению вещи в знаковой функции и слова, также выполняющего роль социального знака. Систему, наиболее близкую к употреблению раннего русского средневековья, мы, пожалуй, находим в «Песне о моем Сиде».

<sup>1</sup> Migne, *Patrologia Latina*, t. LXXX, livre II, § 42.

<sup>2</sup> Raimond Lulle, *Oeuvres*, ed. J. Rosselo, Palma de Majorque, 1903, t. IV, p. 3.

<sup>3</sup> Полное собрание русских летописей, т. 1, М., 1962, стр. 253.

<sup>4</sup> Maria Rosaida de Malkiel, *L'idée de la gloire dans la tradition occidentale. Antiquité, moyen âge occidental, Castill*. Книга была опубликована по-испански в Мехико в 1952 г. Мы пользовались французским переводом: Paris, libr. C. Klincksieck, 1958.

<sup>5</sup> Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle par A. Greimas, Larousse, Paris, 1969, p. 454.

<sup>6</sup> Трубадур Жиро де Борнейль, оплакивая смерть Ричарда Львиное Сердце, говорит о его «честь и славе» (*Giraut de Bornelh, Sämtliche Lieder des trobadors Giraut de Bornelh, mit Übersetzung, Kommentar und Glossar*, éd. Kolsen, Halle, B. I. 1910, S. 466). Эту же формулу употребляет и средневековый поэт Гонзало де Берсео: «Чтобы возросла его честь и увеличилась его слава» (цит. по М. R. L. de Malkiel, p. 128). В средневековом испанском эпическом тексте «Libro de Alexandre» читаем:

Нет ни чести, ни славы для достойного мужа

Искать приключений в местах нечестивых

(Там же, p. 179)

Примеры эти можно было бы умножать и дальше.

«Честь» здесь неизменно имеет значение добычи, награды, знака, ценность которого определяется ценностью его плана выражения, взятого в незнаковой функции. Именно поэтому Сид может воскликнуть:

Пусть знают в Галисии, Кастилии и Леоне,  
Каким богатством я наградил <снабдил> каждого из двух  
моих зятей (стихи 2579—2580).

Однако «честь» — не только знак достоинства: она знак и определенного социального отношения: «Честь, по сути, связана с социальной основой (doppées sociales) и, следовательно, подчинена всей системе юридических установлений, правила которых тщательно зафиксированы и для суждения о тонкостях функционирования которых немногие документы столь содержательны, как Песнь <о моем Сиде — Ю. Л.>. Именно король, как источник чести, отнимает этот свой дар у героя. И тогда тот уже сам добивается верностью, подвигами и размахом восстановления своей утраченной чести». Исследовательница подчеркивает специфическое сочетание поэзии верности и службы с крайним индивидуализмом, своеволием и уважением к своей самостоятельности, что делает рыцарское понятие чести трудно перекодируемым на язык позднейших политических терминов<sup>7</sup>.

Связь чести с вассальными отношениями отчетливо прослеживается и в русских источниках. Показательно, что *честь* всегда *дают*, *берут*, *воздают*, *оказывают*. Этот микроконтекст никогда не применяется к *славе*. Честь неизменно связывается с актом обмена, требующим материального знака, с некоторой взаимностью социальных отношений, дающих право на уважение и общественную ценность. А. А. Зимин ссылается на «Изборник 1076 г.» Проанализируем соответствующие употребления терминов в этом источнике. Наиболее развернутую формулу находим на листе 47: «Примъшеи бо власть и ѿемъние отъ князя своего, отъ друугъ, своихъ славы хотятъ, а отъ мнѣшихъ поклонения просятъ и чести»<sup>8</sup>. Здесь мы сталкиваемся с характерным для средневековья троичным членением социальных отношений: отношения к высшим (вассалитет), отношение к равным и отношение к низшим (патронат). При этом надо иметь в виду, что первое и третье — лишь разные аспекты одного отношения. «Изборник 1076 г.» дает идеальную схему распределения знаков достоинства по этой триаде: власть — слава — честь. Далее А. А. Зимин приводит высказывание «Изборника»: «Слава человеку отъ чести отця своего» и комментирует: «Трудно сказать яснее о взаимоотношении этих понятий». Но ведь никто не оспаривает их взаимоотношения. Речь идет о другом: синонимы ли это, выбор между которыми безразличен человеку Киевской Руси — в этом случае формула «честь и слава» — пример поэтической тавтологии — или дело идет о различных терминах. И в этом высказывании речь идет, конечно, о втором. Смысл его может быть переведен приблизительно так: «Известность воина определяется наградами его отца». При этом и «известность», и «награда» — это лишь знаки социального достоинства.

Однако при анализе понятия чести и его глагольных производных в текстах Киевской поры следует иметь в виду одну особенность: «честь» всегда включается в контексты обмена. Ее можно дать, воздать и принять. Известная синонимичность, казалось бы, противоположных глаголов «дать» и «брать» объясняется амбивалентностью самого действия в системе раннефеодальных вассальных отношений. Акт дачи дара был одновременно и знаком вступления в вассалитет и принятия в него. При этом будущий вассал, вступая в эту новую для него зависимость, должен был принести себя, свои земли в дар феодальному покровителю, с тем, однако, чтобы тут же получить их обратно (часто с прибавлениями), но уже в качестве ленной награды. Таким обра-

<sup>7</sup> M. R. L. de Malkiel, op. cit., p. 121—122.

<sup>8</sup> «Изборник 1076 г.», М., «Наука», 1965, стр. 243.

зом, подарок превращается в знак, которым обмениваются, закрепляя тем самым определенные социальные договоры. С этой амбивалентностью дачи-получения, когда каждый получающий есть вместе с тем и даритель, связывается то, что *честь* воздается снизу вверх и оказывается сверху вниз. При этом неизменно подчеркивается, что источником чести, равно как и богатства для подчиненных, является феодальный глава<sup>9</sup>.

В дальнейшем мы можем встретиться и с тем, что *честь* воздает равный равному. Но в этом случае перед нами уже обряд вежливости, формальный ритуал, означающий условное вступление в службу, имеющее не более реального смысла, чем обычная в конце писем XIX в. заключительная формула: «Остаюсь Вашего превосходительства покорнейший слуга».

«Слава» — тоже знак, но знак словесный, и поэтому функционирующий принципиально иным образом. Она не передается и не принимается, а «доходит до отдаленных язык» и до позднейшего потомства. Ей всегда приписываются звуковые признаки: ее «гласят», «слушат». Ложная слава «с шумом» погибает. Кроме того у нее есть признаки коллективной памяти. Иерархически она занимает высшее, по сравнению с честью, место.

Честь имеет установленные, соответствующие месту в иерархии, размеры. В средневековом кастильском эпосе «Книга об Аполлонии» король обращается к неизвестному рыцарю, прибывшему во время пира:

... Друг, выбери себе место,  
Ты знаешь, какое место тебе подобает  
И как, следуя куртуазности, тебе надлежит поступить,  
Так как мы, не зная кто ты, можем ошибиться.<sup>10</sup>

Объем оказываемой чести здесь важнее, чем личное имя. Последнее может быть скрыто, но первое необходимо знать, иначе социальное общение делается просто невозможным (иначе обстоит дело в церковных текстах, ср. «Житие Алексия человека божиего», построенное на том, что герой сознательно понижает свой социальный статус). Слава измеряется не величиной, а долговечностью. Слава в основном употреблении — хвала. В отличие от чести она не знает непосредственной соотнесенности выражения и содержания. Если честь связана с представлением о том, что большее выражение обозначает большее содержание, то слава, как словесный знак, рассматривает эту связь в качестве условной: мгновенное человеческое слово означает бессмертную славу. Поскольку человек средних веков все знаки склонен рассматривать как иконические, он пытается снять и это противоречие, связывая славу не с обычным, а особо авторитетным словом. Такими могут выступать божественные слово, слово, записанное «в хартиях», сложенное «песнопевцами», или слово «отдаленных язык». И в этом случае мы находим полный параллелизм между терминологией русского и западного раннего средневековья.<sup>11</sup>

В принципе слава закрепляется за высшими ступенями феодальной иерархии. Однако возможно и исключение: воин, завоевывающий славу ценой смерти, как бы уравнивает себя с высшей ступенью. Он становится равен всем. А как мы помним из «Изборника 1076 г.», слава *дается равными*. Система эта, различающая честь и славу, последовательно выдерживается в

<sup>9</sup> И во втором случае понятие это имеет специфически, феодально условный характер: князь — источник богатства, поскольку раздает дружине ее долю добычи. Но захватывает добычу в бою ведь дружина. Она отдает ее князю и получает назад уже как его милость и награду. Показательно, что разрыв вассальных отношений оформлялся как возвращение чести. А.-Ж. Греймас приводит следующий текст: *Rendre son homage et son fief, se dégager des obligations de vassalité* (Op. cit., p. 453).

<sup>10</sup> Libro de Apolonio, ed. C. Carol Marden, Paris, 1917, str. 158.

<sup>11</sup> M. R. L. de Malkiel, op. cit. pp. 121—128.

наиболее старших текстах Киевской поры: «Изборнике 1076 г.», «Девгениевых деяниях», «Иудейской войне», отчасти «Повести временных лет» (в комбинациях с церковной трактовкой термина) и ряде других текстов. Особенно показательна в этом отношении «Иудейская война», относительно которой наблюдение это было сделано уже очень давно, еще Барсовым. Н. К. Гудзий писал: «Терминология и фразеология, характеризующие идейный и бытовой уклад дружинной Руси», отражаются в русском переводе книг Флавия, соответствуя употреблению «в современных переводе оригинальных русских памятниках, особенно летописях. Таковы понятия чести, славы, заменяющие находящиеся в греческом тексте другие понятия — радости, обильного угощения, награды»<sup>12</sup>. Подробный анализ передачи понятий греческого оригинала в иной, специфически феодальной, системе (термины «честь» и «слава») дан Н. А. Мещерским<sup>13</sup> и уже приводился нами в предшествующей работе. Отметим лишь, что когда переводчик «Иудейской войны» передает греческое «*εὐφροια*» (радость) как «честь» («И усретоша сопфоряне с честью и с похвалами»), то здесь он не просто переосмысляет греческую терминологию, но и делает это с поразительным знанием основных понятий общероманского рыцарства. Напомним, что такое истолкование «*εὐφροια*» вполне соответствует, например, синонимичному «честь» «*joie*» из «Песни о моем Сиде». Словарь средневекового французского языка также фиксирует «*joieleg*» в значении «приносить дары»<sup>14</sup>. Если напомнить, что «похвалы» здесь бесспорный синоним «славы» (старофр. *laude*), то и тут видим существенную для русского феодализма и общую для раннего средневековья ряда стран формулу «честь и слава». Попутно уместно было бы обратить внимание на специфичность термина «веселие» в «Слове о полку Игореве»: «А мы уже, дружина жадни веселя». В этом случае оно, вероятнее всего, употреблено как синоним «честь — награды» (напомним, что словарь Greimas'a дает для «*joiete*» во французских рыцарских текстах XIII в. значение «*usufruit*», юридический термин, обозначающий передачу чужого имущества в пользование, что для рыцаря всегда было наградой — честью). Не случайно, видимо, выражения «веселие пониче», «не веселая година встала» в «Слове» неизменно сопровождаются указаниями на материальный характер потери: «А злата и серебра ни мало того потрелати», «погании <...> емляху дань по бѣлѣ отъ двора». Зато формула «уныли голоси, пониче веселие» может рассматриваться как негативная трансформация сочетания «слава и честь»: «голос» синонимичен «хвале», «песне» (пение как прославление фигурирует и в «Слове»), и во вставке переводчика в «Иудейскую войну», и в ряде др. текстов), звучащему у знаку достоинства, а «веселие» — материальному, чести.

Таким образом двуединство формулы «честь и слава» не снимает резкой терминологической специфики каждого из составляющих его компонентов, особенно для дружинно-рыцарской среды. В церковных текстах, там где персонажу, например, божеству или святому, автор приписывает всю полноту возможных достоинства и ценности, «слава и честь» употребляются как нерасторжимые элементы формулы. Именно в этих текстах начинает стираться дружинная их специфика. А с распространением церковной идеологии сочетание начинает восприниматься как тавтологическое.

Возражения А. А. Зимина покоятся на одной научной презумпции, которая достойна обсуждения. Увлечение эволюционным методом естественных наук породило и в классической филологической науке XIX в. убеждение в том, что имея какое-либо хорошо документированное звено эволюции, мы всегда можем вычислить предшествующие. Русская литература XV—XVI вв.

<sup>12</sup> История русской литературы, т. I, Изд. АН СССР, М.—Л., 1941, стр. 148.

<sup>13</sup> Н. А. Мещерский, История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе, М.—Л., Изд. АН СССР, стр. 80.

<sup>14</sup> Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIV siècle, par A. J. Greimas, Paris, Larousse, 1979, p. 347.

документирована хорошо. И если мы в ней не находим черт, которые позволили бы реконструировать XI—XII века в соответствии с некоторыми сохранившимися остатками этой эпохи, мы скорее заподозрим сами этих остатки, чем свою способность к реконструкциям. «Слово о полку Игореве» кажется странным на фоне культуры позднего средневековья, не «вычисляется» из нее. Но предположим, что в силу какой-либо катастрофы вся литература до 1860-х гг. погибла, а заодно и все упоминания о ней, сохранился только «Евгений Онегин». Смогли бы мы «реконструировать» Пушкина даже из литературы столь к нему хронологически близкой?

В истории культуры, видимо, работают две равноправных модели. Одна связана с эволюционным накоплением. В этом случае каждый последующий этап включает в себя предшествующие. Здесь, действительно, возможны точные реконструкции подобного рода. Однако, реально существует в истории и другая модель: культура, которая развивается яркими, напряженными всплесками. В сжатые сроки она делает головокружительные броски вперед, зато значительно меньше накапливает. Периоды рывков перемежаются с замираниями, в истории возникают как бы перерывы, преемственные связи ослабевают. В этих случаях метод эволюционной реконструкции не может служить надежным исследовательским инструментом.



## **ПУБЛИКАЦИИ И ОБЗОРЫ**

## ДОКЛАД Б. М. ЭЙХЕНБАУМА О ПОЭЗИИ И ПРОЗЕ

Публикация Ю. М. Лотмана

Написанный в 1920 г. доклад Б. М. Эйхенбаума о соотношении поэзии и прозы посвящен проблеме, сохранившей научную актуальность до наших дней. Об этом свидетельствует непрекращающаяся дискуссия о границах поэзии и прозы, их структурной соотнесенности и функциональной зависимости.

Определенные стороны публикуемого документа, бесспорно, наложат читателю теоретические положения единомышленников Б. М. Эйхенбаума в эти годы: В. Шкловского, Ю. Н. Тынянова, Б. В. Томашевского. Однако, доклад «Поэзия и проза», одновременно, содержит ряд идей, характерных для последующих периодов творчества ученого и еще раз подчеркивает удивительную органичность его научного пути. Принимая те или иные исследовательские принципы, Б. М. Эйхенбаум менее всего стремился раствориться без остатка в групповой научной терминологии, эзотерическом метаязыке, надеть тот или иной научный мундир, в том числе, и мундир «формального метода».

На протяжении всего научного творчества Б. М. Эйхенбауму была глубоко присуща мысль о движении истории и о себе как ее участнике. Глядя на современность как историк литературы, он как бы прикидывал: какие стороны ее привлекут историка через много лет, составят для будущих поколений структуру эпохи. Поэтому он так много души отдавал полемике, литературной борьбе и формам ее организации. Он понимал, что человек, не примкнувший к литературным спорам эпохи, не войдет в ее историю. Но он отчетливо понимал и то, что для исторического существования мало быть человеком группы, надо еще быть собой, обладать неповторимой и значительной индивидуальностью, «быть полем для себя» (Пастернак). В 1933 г., готовя доклад о Мандельштаме, Б. М. Эйхенбаум писал, что поэзия «требует еще одного: внутренней биографии — того «я», проблема которого стоит теперь так остро» (ЦГАЛИ, оп. 1, ед. хр. 71, ф. 1527, л. 4 об.). Чувство «внутренней биографии» было в высшей мере присуще самому Б. М. Эйхенбауму. Это был высокий критерий человека истории, который внутренне строил и научный и жизненный облик ученого, соединявший изящество стиля и поведения, неуловимый налет игры с глубоким чувством исторической значительности своего жизненного дела. Эти глубоко личные свойства стиля и исследовательского аспекта читатель найдет и в публикуемом докладе.

Ю. Лотман

## ПОЭЗИЯ И ПРОЗА

Б. Эйхенбаум

На первом турнире здесь раздавался сердитый голос черного рыцаря, закованного в латы футуризма. На втором — трогательно звучал древностью голос мудреца-отшельника, защищавшего святую русскую литературу от сквернословий. Позвольте выступить и скромному звездочету, который ни на кого не хочет сердиться и ничего не хочет защищать. Взор его направлен в будущее. Он — в очках и с лысиной. Он не критик, не психолог и не поведенник. Он — астролог. Когда он смотрит в свою подозрную трубу — для него нет людей, а есть лишь законы.

*Нечто об этом законе*

Белая ночь погасила все звезды — над нами бесцветное небо, в котором можно только угадывать движение планет. И вот это я угадываю.

В словесности есть различие, которого не знают другие искусства — стих и проза. Нет даже аналогий, ни в музыке, ни в живописи. Между тем разница эта — не внешняя, не типографская, а основная, органическая. Может быть такая же, как между инструментальной и вокальной музыкой или между орнаментальной и предметной живописью. По словам Мюссе стих и проза — «явления почти противоположные и враждебные друг другу». Христиансен, ссылаясь на Ницше, замечает, что проза ведет «непрерывную вежливую войну с поэзией, и все ее прелести состоят в том, что она постоянно избегает поэзии и противоречит ей. Если невозможна поэзия, которая не держится на известном расстоянии от прозы, то, в свою очередь, хорошая проза держится на приличной дистанции от поэзии».

Более того — эта война ведется всегда с перевесом стиха или прозы. Война даже не всегда вежливая — в ней есть победители и побежденные. В периоды расцвета стиха проза принуждена отступить на второй план. Так было, например, в русской литературе 20-х годов.<sup>1</sup> Но наступает время — стих формируется, образуются школы, создается канон. Все пишут стихи и все пишут «гладко» — форма найдена, она перестает художественно ощущаться, становится легкой, доступной — застывает.

«Нет более неизменного и более верного признака падения как бесконечное количество красивых стихотворений. Поэзия всегда гибнет от красивых стихотворений (*les poésies périssent par les beaux vers*). Их меньше в Вергилии, чем в Лукане и Стации вместе взятых» (D. Nisard).

Искусство живо лишь в становлении. И вот изношенные, выпавшие из крыльев поэзии перья подбирает проза, которая в этом облачении становится музыкальной, стилистически-изысканной, богатой аллитерациями и ритмическими кадансами и выступает в соперничество со стихом. Стилистические приемы, ставшие в поэзии шаблонными, усваиваются прозой, где имеют вид свежий и сообщают ей новую силу. На время границы между прозой и стихом как бы стираются — но этот кажущийся мир предвещает победу прозы,

которая потом сбрасывает с себя пышное облачение и является в собственном виде.

Так во французской литературе Шатобриан, так у нас — Марлинский, отчасти Гоголь и Тургенев. Марлинский особенно интересен как стилист переходной эпохи, как сознательный мастер нарождающейся тогда прозы.

В 1835 г. он писал братьям: «Да, я хочу обновить, разнообразить русский язык, и для того беру мое золото обеими руками из горы и из грязи, отовсюду, где встречу, где поймаю его ... Я с умыслом, а не по ошибке тку язык на разные лады, беру готовое, если есть, у иностранцев, вымышляю, если нет; изменяю падежи для оттенков действия или изощрения слова ... Я убежден, что никто до меня не давал столько многочисленности русским фразам ... Характеры мои — дело частное». Все внимание обращено на язык, на стилистику. Это сознательная организация прозы на смену падающей культуры стиха — и что именно так понимал Марлинский, видно из его статей: «Гремушка занимает детей прежде циркуля: стихи, как месье слуху, сносны даже самые посредственные; но слог прозы требует не только знания грамматики языка, но и грамматики разума, разнообразия в падении, в окружении периодов, и не терпит повторений. От сего-то у нас такое множество стихотворцев (не говорю, поэтов) и почти вовсе нет прозаиков, и как первых можно укорить бледностью мыслей, так последних погрешностями противу языка ... Стихотворцы, правда, не переставали стрекотать во всех углах, но стихов никто не стал слушать, когда все стали их писать».

Наконец, рассеянный ропот слился в общий крик: «Прозы, прозы! — Воды, простой воды!»

Стих — явление языка прежде всего. Это артикуляционный балет. Это — орнамент, тонкая, прозрачная ткань звуковых и словесных представлений. Нить мысли должна потерять много своей плотности, чтобы влиться в эту ткань и не разорвать ее. Нельзя себе представить «Братьев Карамазовых» или «Войны и мира» в виде стихотворной поэмы. «Евгений Онегин» — «не роман, а роман в стихах — дьявольская разница!» писал Пушкин Вяземскому. «Поэзия, прости господи, должна быть глуповата».

Между культурой и искусством нет простых причинных связей, но есть узлы, есть соответствия. Есть периоды, когда словесное искусство занято творчеством стиха, когда внимание сосредоточено на орнаментальной стороне слова. И есть другие, когда выступает предметность. Таков закон.

### *Нечто о будущем*

Когда я навожу свою подозрную трубу на беспланетное небо наших дней, то предугадываю, что планета, владеющая судьбами русского стиха, закатилась надолго. Она — *in cadente domo*. Мы пережили эпоху ее торжества, ее сияния. Жалкая проза едва-едва влачила существование. Бальмонт, Брюсов, Блок, Кузмин — это церемониальное шествие стиха. Но, перефразируя стих Буало — «*Enfin vint Malherbe*» — наконец пришел Маяковский. И стихов больше нельзя писать. Прежний канон разрушен, нового на Маяковском не построишь, а уйти от него некуда. Осмеяны и искверканы все приемы. Рифма превратилась в каламбур, «лесть слуху» исчезла. В самом деле — Маяковский насквозь сатиричен, вплоть до своих метафор, а граждански — патетичен. Он рожден экстренными выпусками вечерних газет с лихорадочными заголовками, боевыми плакатами и кинематографической мелодрамой. Это Некрасов нашего времени — Некрасов<sup>2</sup>, вышедший из водевиля и газетного фельетона. Антипод его, Игорь Северянин — это Бенедиктов, которым тоже зачитывались до головокращения старик Жуковский и юноша Фет с Аполлоном Григорьевым: «Я бросился с книжкой (Бенедиктова) домой, где целый вечер мы с Аполлоном забывали при ее чтении».

Кудри девы — чародейки  
Кудри — блеск и аромат,  
Кудри — кольца, струйки, змейки,  
Кудри — шелковый каскад!  
Вейтесь, лейтесь, сыптесь дружно,  
Пышно, искристо, жемчужно!

От Жуковского к Бенедиктову — и к Некрасову. От Бальмонта к Игорю Северянину — и к Маяковскому.

Таковы законы движения планет.

Футиристы предугадали мировую катастрофу. Не футуристы, а само время себя предугадало. И в той культуре, которая нарождается, главное место должно быть отведено «грамматике разума». Границы уже исчезают. Стилистическая проза образовалась и вступила в соперничество со стихом, который убивает сам себя. Ремизовская школа сказа и балагурия, пользующаяся живыми диалектами и книжным древне-русским языком; напевная, синтаксически-изошренная проза Сологуба; наконец, Андрей Белый — с его ритмическими кадансами и музыкальными периодами в «Серебряном голубе» (где очень много от Гоголя), с аллитерациями и сложными синтаксическими формами в «Петербурге», с еще более сложными синтаксическими построениями и непрерывной игрой слов в невинном «Котике Летаеве».

Идет сложное преобразование культуры — и все увеличивает признаки того, что разовьет свое сияние планета прозы, а не стиха. Та планета, под которой рождены были Достоевский и Толстой. Идет культура крупных форм<sup>3</sup>. Рождается новая фаза романа — с богатой фактурой, с разработкой сложных сюжетов, с новым бытовым и душевным материалом ...

Б. Эйхенбаум

24 июня 1920 г.

### Примечания

Доклад хранится в ЦГАЛИ, ф. 1527, оп. 1, ед. хр. 17. Первый лист рукописи отсутствует. Печатается с незначительным сокращением в конце.

<sup>1</sup> Речь идет о 20-х гг. XIX столетия.

<sup>2</sup> Высокая оценка Маяковского как Некрасова XX века и представление о нем как поэтическом центре эпохи в 1920 г. совсем не представляли общераспространенного мнения и свидетельствуют о критической прозорливости Б. М. Эйхенбаума. Тем более знаменательно мнение — выявляющее самостоятельность Б. М. Эйхенбаума по отношению и к ОПОЯЗ'у, и к его литературному союзнику — футуризму, — что будущее русской поэзии в преодолении, а не продолжении поэтических канонов Маяковского. Позже, в 1933 г., протестуя против левовского лозунга «поэта-мастера», он писал: «Формула «мастерства» — беспринципность. Мастер — Кирсанов, а у Мандельштама в лучших стихах — борьба с мастерством» («День поэзии», Л., 1967).

<sup>3</sup> Мысль о функциональной зависимости прозы от поэзии и поэзии от прозы и их диалектическом взаимопереходе, сближении и отталкивании в процессе литературного развития роднила позиции Б. М. Эйхенбаума и Ю. Н. Тынянова. Следует отметить также мысль о наступлении периода прозы, в частности, — эпической. Это отделяло Эйхенбаума от В. Шкловского и теоретиков ЛЕФ'а. Однако положение это было для него принципиально существенным, и он неоднократно к нему обращался в дальнейшем. В упоминавшихся выше материалах доклада о Мандельштаме (1933 г.) читаем: «Поэзия больна именно «высокой болезнью» — отсутствием высокого стиля, высоких жанров. А без этого нет поэтических масштабов — нормального соотношения жанров».

Зависть к прозе, которая охватила поэтов. Опыты поэм и эпопей, которые строятся на эффекте прозаической речи и на ощущении материала, документа (Сельвинский). Необходимо восстановление *поэтической* речи как особого явления.

Называние — с надеждой на то, что это слово само вывезет путем ассоциаций с современностью <...>. Поэзия, построенная на *ожидаемом*. А поэзия должна строиться на неожиданностях — на сопряжении далеких рядов, на *неточных*, неиспользованных словах — на словах, которые богаты второстепенными смыслами, колеблющимися признаками, которые окружены сложной семантической атмосферой. Это требует изобретательства, создания словаря, открытия словесных пластов» (ЦИАЛ, ф. 1527, оп. 1, ед. хр. 71, л. 4—4 об.).

## МЕНА ИМЕН В РОССИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ И СЕМИОТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

(К РАБОТЕ А. М. СЕЛИЩЕВА «СМЕНА ФАМИЛИИ  
И ЛИЧНЫХ ИМЕН»)

Б. А. Успенский

Публикуемая ниже статья проф. А. М. Селищева воспроизводится по тексту, хранящемуся в архиве покойного лингвиста (ЦГАЛИ, ф. № 2231, оп. 1, ед. хр. 20). Очень сокращенное — можно сказать, тезисное — изложение этой статьи (с устранением почти всего фактического материала) было в свое время опубликовано по-немецки<sup>1</sup>, причем в подзаголовке немецкой заметки указывается, что она представляет собой культурно-историческое резюме специального языковедческого исследования автора. Полный текст этого исследования публикуется впервые.

Тема данной статьи находится на стыке интересов А. М. Селищева, с одной стороны, соотносясь с известными его работами, посвященными влиянию революции на язык<sup>2</sup> (ср. также многочисленные работы А. М., где затрагиваются проблемы социологии языка<sup>3</sup>), а с другой стороны, — с его исследованием по русской исторической антропонимике<sup>4</sup> (об интересе А. М. к имени собственному свидетельствует и цикл его топонимических исследований).

Данная статья в несколько более полном виде, но под тем же названием должна была войти в качестве специальной главы (гл. X) в подготов-

<sup>1</sup> См.: A. Seliščev, *Namenänderungen in SSSR. Kulturgeschichtliche Zusammenfassung einer Sprachwissenschaftlichen Studie*, «Slavische Rundschau», Jg. VI, 1934, Nr. 1, SS. 38—42.

<sup>2</sup> См. прежде всего: А. Селищев, *Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет (1917—1926)*, М., 1928. Ср. также его статьи: «Революция и язык» (в сб.: «На путях к педагогическому самообразованию», под ред. М. М. Рубинштейна, М. 1925), «Выразительность и образность языка революционной эпохи» (см.: «Родной язык в школе», 1927, кн. 3) (обе статьи перепечатаны в сб.: А. М. Селищев, *Избранные труды*, М., 1968, последняя — с сокращениями), «Die russische Sprache der Revolutionsepoche» (см.: «Moskauer Rundschau», Nr. 15 (220), 9 April 1933), «О языке современной деревни» (см.: «Труды Московского института истории, философии и литературы», т. V, М., 1939; ср. предварительный вариант работы: «Земля Советская», № 9).

<sup>3</sup> См. список печатных работ А. М. Селищева в изд.: А. М. Селищев, *Избранные труды*, М., 1968, стр. 629—635.

<sup>4</sup> См.: А. М. Селищев. Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ, «Ученые записки МГУ», вып. 128, Труды кафедры русского языка, кн. 1, М., 1948. Исследование не окончено и опубликовано посмертно (В. К. Чичаговым).

ленные автором к печати, но так целиком и не опубликованные «Очерки по русскому языку современной эпохи» (см.: ЦГАЛИ, ф. № 2231, оп. 1, ед. хр. 22—23 или 24—25)<sup>5</sup>.

Итак публикуемая статья представляет собой исследование преимущественно языковедческое; его основную ценность составляет прежде всего собранный и классифицированный автором материал (относящийся к началу 30-х гг. этого столетия). Между тем, очевидна как семиотическая, так и культурно-историческая ценность данной работы.

В самом деле, поскольку имя (как личное, так и фамильное) может выступать как социальный знак<sup>6</sup>, то перемена имени очень часто бывает связана с переходом в иное состояние — со сменой социума в широком смысле этого слова. Примеры здесь могли бы быть достаточно многочисленны. Ср. хотя бы обычную в XVIII—XIX вв. практику перемены фамилии при поступлении в семинарию (отсюда, например, еще и в XX в. среди духовных можно было встретить братьев, носящих разные фамилии<sup>7</sup>), при записи в солдаты; ср. перемену имен при поступлении на театральную сцену или в цирк, где эта традиция в той или иной мере может сохраняться еще и сейчас (характерно, что в этих случаях имеют место специфические по своей форме семинарские, театральные или цирковые фамилии, которые легко опознаются как таковые<sup>8</sup>).

Если в приведенных примерах переход в иной социальный статус сопровождается сменой фамилии, то в других случаях может меняться имя, а иногда даже отчество.

---

<sup>5</sup> Публикацию двух глав названной книги представляют собой статьи А. М. Селищева «О языке современной деревни» и «Из старой и новой топонимии» в изд.: «Сборник статей по языковедению» под ред. М. В. Сергиевского, Д. Н. Ушакова и Р. О. Шор, М., 1939 (= «Труды Московского института истории, философии и литературы», т. V. Филологический факультет). По первоначальному плану в названную книгу должна была входить и цитируемая выше статья «Происхождение русских фамилий...», которая позднее выделилась в самостоятельную работу (см.: В. К. Чичагов, Заметка о статье профессора А. М. Селищева «Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ», «Ученые записки МГУ», вып. 128, Труды кафедры русского языка, кн. 1, М., 1948, стр. 127).

<sup>6</sup> Ср.: В. А. Никонов, Личное имя — социальный знак, «Советская этнография», 1967, № 5. — Из литературных свидетельств можно сослаться хотя бы на пушкинское примечание к Евгению Онегину: «Агафон, Филат, Федора, Фекла и проч. употребляются у нас только между простолюдинами» (А. С. Пушкин, Полное собр. соч. в десяти томах, т. V, М.—Л., 1949, стр. 194).

<sup>7</sup> См.: В. В. Шереметьевский, Фамильные прозвища великорусского духовенства в XVIII и XIX столетиях. «Русский архив», 1908, I (стр. 75—97, 251—273). II (стр. 195—218), III (стр. 44—66, 269—290); В. О. Unbegaun, Les noms de famille du clergé russe, «Revue des études slaves», t. XX, 1942.

<sup>8</sup> Ср., например, реплику Свидригайлова о Разумихине в «Преступлении и наказании» Достоевского: «Он малый, говорят, рассудительный (что и фамилия его показывает, семинарист, должно быть)» (Ф. М. Достоевский, Собр. соч. в десяти томах, М., 1956—1958, т. V, стр. 496).

Отличительным признаком семинарских фамилий является, вообще, их искусственность, которая может проявляться, в частности, и в чисто формальном аспекте: ср., например, наличие форманта *-ов* там, где по словообразовательной структуре ожидается формант *-ин*, в таких характерных семинарских фамилиях, как *Розов* и т. п. Помимо цитированных работ Унбегаяна и Шереметьевского, см. В. О. Unbegaun, Structure des noms de famille russes, «Troisième congrès international de toponymie & d'anthroponymie», vol. II, Louvain, 1951, p. 435.



Так, девица Мария Хлопова, взятая на царский двор в качестве невесты для царя Михаила Федоровича, была переименована в «Анастасию»; когда же брак не состоялся, она снова стала «Марией». Точно так же девичьим именем Софьи Палеолог — жены Иоанна III — было имя «Зоя»; «Софьей» же она стала называться лишь выйдя замуж за Иоанна — точнее, с момента вступления на русскую территорию<sup>8а</sup>.

Позднее два брата — Иоанн V и Петр I — при вступлении в брак переименовывают своих будущих тестей (Александра Федоровича Салтыкова и Илариона Абрамовича Лопухина) в «Федоров», и, соответственно, жены их становятся «Федоровнами» (Прасковья Федоровна и Евдокия Федоровна)<sup>9</sup>. Любопытно, что в XVIII—XIX вв. русские царицы иноземного происхождения, получая при вступлении в брак русское имя, относительно часто становились «Федоровнами»; может быть, здесь своего рода традиция?<sup>9а</sup>

Аналогичные примеры известны и в духовной среде (речь не идет здесь о ритуальной мене имени при принятии иноческого образа). Так, в нач. XV в. митрополит Фотий переименовал монашеские имена двум поставленным от него новгородским епископам: чернеца Сампсона, избранного в 1415 г., он назвал Симеоном, а чернеца Еме(и)лиана, избранного в 1424 г., назвал Евфимием (ср. характерное наименование последнего в летописи: «архиепискуп Емелиан, наречены от Фотия Евфимием»<sup>10</sup>), причем Голубинский объясняет это тем, что имена «Емелиан» и «Сампсон» Фотий находил не архиерейскими именами<sup>11</sup>.

Изменение монашеского имени при епископской хиротонии было возможно — во всяком случае в Юго-Западной Руси — и в XVII в. Так, архимандрит Иезекииль Курцевич стал при хиротонии Иосифом. Еще чаще монахи меняли свое (новое) имя при рукоположении в иеродиаконы или иеромонахи: так, например, монах Дамаскин Прилуцкий при посвящении в иеромонахи по желанию епископа Варлаама Коссовского принял имя Иерофея, а монах Сисой Шмигельский сделался иеродиаконом Симеоном. Характерно, что и Феофан Прокопович был первоначально назван при пострижении вовсе не Феофаном, а Самуилом, имя же Феофан было дано ему позднее<sup>11а</sup>.

Особый случай составляет мена имен, связанная с двузачием. Так,

<sup>8а</sup> См.: «Русский биографический словарь», т. [8], СПб., 1897, стр. 211; т. [19], СПб., 1909, стр. 149. Автор биографической статьи о Софье Палеолог в цитированном издании констатирует: «Наши летописцы везде называют принцессу Зою — Софией, лишь в одном месте сделан намек на ее настоящее имя, и она названа Зинаидой. Вероятно, Зоя переименовала свое имя при браке, каковой обычай у нас был нередок».

<sup>9</sup> См.: В. А. Успенский, Из истории русских канонических имен, М., 1969, стр. 214.

<sup>9а</sup> Не находится ли это в связи и с тем, что родовой святыней дома Романовых была Федоровская икона Богоматери; царским собором (фактически — главным придворным собором) был Федоровский государев собор (в Царском селе, освящен в 1912 г.) (см.: о. Георгий Шавельский, Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота, т. I, Нью-Йорк, 1954, стр. 307, 52, 61)?

<sup>10</sup> См. Московский летописный свод под 1428 г. — «Полное собрание русских летописей», т. 25, М.—Л., 1949, стр. 248.

<sup>11</sup> См.: Е. Голубинский, История русской церкви, т. II, 2-я половина тома, вып. I, М., 1917, стр. 33—34, примеч. 3. Ср. В. А. Успенский, указ. соч., стр. 213.

<sup>11а</sup> См. К. Харлампович, Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, Казань, 1914, стр. 32 (примеч. 5) и XIII. — Напротив, в Московской Руси монахи не меняли монашеского имени даже при принятии великой схимы (см. В. А. Успенский, Из истории русских канонических имен, М., 1969, стр. 214): этот обычай пришел сюда уже после раскола.

например, имя *Прасковья* в XIX в. более или менее регулярно заменялось в определенных кругах на *Полина* — по всей видимости, потому, что *Прасковья* осмыслялось как социально окрашенное, провинциальное<sup>12</sup>; это — один из многих примеров установившихся соответствий между русскими и иностранными именами. Напротив, в это же время происходит и массовый перевод иностранных имен на русские — у иностранцев, ассимилирующихся в России<sup>13</sup>.

И в наше время определенные имена могут считаться «городскими», а какие-то — «деревенскими», и крестьяне, переезжая в город или поселок могут менять имя: нам известны, например, Феврония, ставшая Верой, или Фекла, ставшая Фирой...<sup>14</sup>

Стихийный процесс семиотической дифференциации личных имен — не говоря уже о фамилиях — продолжается.

Нет нужды специально говорить о тех случаях, когда перемена имени имеет обрядовый характер — например, при пострижении в монахи<sup>15</sup>; но

<sup>12</sup> Так, героиня «Игрока» Достоевского, которую все вокруг называют Полиной или Полиной Александровной, в действительности — *Прасковья* (так обращается к ней ее бабушка). Так же и у Пушкина в «Евгении Онегине» мать Татьяны «звала Полиною Прасковью...».

<sup>13</sup> Богатый материал этого рода собран в книге: E. Amburger, Die Behandlung ausländischer Vornamen im Russischen in neuerer Zeit, Mainz, 1953. Ср. также: M. Woltner, Zur Frage der Behandlung westeuropäischer Personennamen in Russland, «Festschrift für Max Vasmer zum 70. Geburtstag», Berlin, 1956.

<sup>14</sup> Отчасти это связано вообще с отношением крестьян к городской речи, которая может восприниматься ими почти как особый язык, в большой степени противопоставленный их собственному говору и нуждающийся вообще в специальной трансформации. Точно так же, например, ярославские крестьяне, приезжая в Москву, нередко начинают акать, но возвращаясь к себе на родину, снова переходят на оканье (каждый раз приспособливаясь, таким образом, к окружающей языковой действительности).

<sup>15</sup> Аналогичный ритуал может иметь место и в отдельных сектах и толках. Так, например, болгарские павликиане могли принимать имя ап. Павла и ближайших его сподвижников (см.: Ю. Яворский, Легенда о происхождении павликиан, Сб. ОРЯС, т. 101, № 3, стр. 506). Естественно вспомнить в этой связи библейские примеры изменения имени — начиная с книги Бытия (XVII, 5 и 15) и кончая хорошо известными новозаветными данными (см. рассмотрение некоторых из этих примеров: A. Klawek, Dwa imiona biblijne: *Szymon i Piotr*, «Symbolae philologicae in honorem Witoldi Taszycki», Wrocław—Warszawa—Kraków, 1968).

Перемена имени случается иногда в некоторых старообрядческих беспоповских согласиях (перекрещенского толка). Так, основатель федосеевского согласия известный Феодосий Васильев (1661—1711) при перекрещивании был переименован в Дионисия (тем не менее, старообрядцы сейчас называют его Феодосием, а себя — федосеевцами). Известны и случаи вторичного пострижения в монахи у старообрядцев, с изменением иноческого имени. Так, например, в нач. XVIII в. керженские старообрядцы поповского онуфриевского толка «расстригли черного попа Дорофея и по своему разуму перестригли его сызнова, и дали ему третье имя — Досифей, и велели ему в третий раз попить» (см.: «Материалы по истории раскола», под ред. Н. И. Субботина, т. VIII, стр. 309); при этом Досифей был священником еще до раскола, но пострижен был, видимо, уже новообрядцами, отчего пострижение не было призвано действительным, ср. П. С. Смирнов, Центры раскола в первой четверти XVIII века, «Христианское чтение», 1910, стр. 538). Вопрос о том, следует ли перестригать монахов, постриженных от никониан, вызвал ожесточенную полемику в старообрядчестве в нач. XVIII в. (см. о спорах федосеевцев и выговцев по этому вопросу: П. С. Смирнов, Споры в расколе..., «Христианское чтение», 1909, стр. 61).

характерно, что при выходе из данного социума соответствующее лицо лишалось и полученного имени. Так, известный Сильвестр Медведев, по документальному свидетельству, «лишен был образа иноческого и именования: из Сильвестра Медведева стал Сенка Медведь»<sup>16</sup>.

Этот пример интересен в двух отношениях: замечательно, что здесь меняется не только личное имя (иноческое на мирское), но и фамилия (*Медведев* > *Медведь*), причем можно сказать, по-видимому, что фамилия заменяется в этом случае на прозвище, что соответствует резкому понижению социального статуса самого Медведева (Мы видим, таким образом, что не только отчество на *-ич*, но и фамилия в XVII в. имеет социальную значимость<sup>17</sup>). Еще более явно это в другом случае насильственного расстрижения: так, митрополит Арсений Мациевич, будучи расстрижен, волею Екатерины II стал именоваться «Андреем Брехуном»: и здесь, опять-таки, не только меняется иноческое имя, но и фамилия заменяется на прозвище.

Приведенные примеры — мена фамилии на прозвище — любопытны и в том отношении, что они противостоят по своей направленности общему процессу эволюции имен, заключающемуся, напротив, в превращении прозвища в фамилию [ср.: *Седой* как признак индивида → *Седой* (а затем и *Седов*) как признак рода]. Эта обратная эволюция, отнесение назад во времени плане отвечает в данном случае соответствующей трансформации в плане социальном. Но в других случаях подобное явление может быть не связано непременно с понижением социального статуса, будучи связано вообще с его изменением.

Любопытно привести пример аналогичного явления — регрессивного превращения фамилии в прозвище — совсем из другой области, относящейся

---

Следует заметить, что случаи вторичного пострижения с изменением иноческого имени были возможны и до раскола. Так, в 1623 г. в Москву явились из Медведовицкой пустыни (в 200 верстах от Киева) иеромонах Исаия и его постриженник Иосиф, причем последний сказал, что он родом латынянин. В Москве было «велено его [Иосифа] в православную христианскую веру крестить и имя переложить...» (см.: К. Харламович, Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, Казань, 1914, стр. 30—31). Иначе обстояло дело с переименовываемыми мирянами: патриарх Филарет, который велел, как известно, переименовывать приходских в Московскую Русь «белорусцев», специально обусловил: «а имена им не переименовывать» (см.: Потребник, М., 1651, л. 589).

<sup>16</sup> См.: Сергей Белокуров, Предисловие к изд.: Сильвестр Медведев, Известие истинное, М., 1886, стр. XXI. Ср. варианты, приводимые в работе: А. Прозоровский, Сильвестр Медведев. Его жизнь и деятельность, М., 1896, стр. 335.

<sup>17</sup> О специальном сословном значении отчества на *-ич* (в Московской Руси) см., например: А. М. Селищев, Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ, стр. 130—131, В. К. Чичагов, Из истории русских имен, отчеств и фамилий, М., 1959, стр. 47—54, причем Чичагов приводит прекрасный пример обыгрывания этого значения, когда московские бояре желая оскорбить гетмана Григория Ходкевича, пишут ему в обращении: «Григорью Хоткееву», а служилого человека Ивана Петрова Козлова язвительно именуют при этом «Иваном Петровичем» (между тем, вся язвительность этой шпильки могла быть и не почувствована адресатом, поскольку в Юго-Западной Руси не существовало социальной дифференциации форм на *-ич* и на *-ов*; отсюда, например, митрополит Димитрий Ростовский, выходец из Юго-Западной Руси, мог называть Федора Поликарпова «господином Поликарповичем», а новгородский учитель Ф. Максимов мог именоваться в период влияния украинского духовенства «Максимовичем», см. К. Харламович, Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, Казань, 1914, стр. XI, примеч. 2.)

уже к нашему времени. Речь идет о школьных прозвищах, которые восходят, как правило, к соответствующим фамилиям. Попадая в школу, например, «Соколов» обычно становится «Сóколом», «Попов» называется «Попом» и т. п. — подобно тому, как в свое время прозвища «Сокол», «Поп» и т. д. порождали соответствующие фамилии. Существовало, что эти прозвища снова выступают именно как индивидуальные, а не родовые названия: прозвище «Сокол» относится именно к данному «Соколову», а не вообще к этой фамилии (ср. трансформацию здесь «Иванова» в «Иванá»<sup>18</sup> и т. п.).

Точно так же и материалы перемены фамилии, приводимые в публикуемой работе А. М. Селищева, свидетельствуют о живой связи фамилии и прозвища, которая становится особенно актуальной в условиях массовых социальных изменений.

Действительно, если перемена имени очень часто знаменует собой переход в иное (социальное) состояние, иначе говоря, смену социального статуса, — то естественным следствием отсюда является то обстоятельство, что социальные катаклизмы влекут за собой часто и перемену имен. Надо сказать вообще, что социальные изменения широкого масштаба часто имеют своим следствием и изменение (обновление) отношения к знаку — когда то, что раньше считалось чистой условностью, вдруг начинает восприниматься содержательно (например, этимология фамилии). С другой стороны, не менее характерен и сам факт свободного выбора имен: то, что раньше воспринималось как безусловное, заданное извне, вообще не подлежащее обсуждению, начинает расцениваться теперь как простая условность, доступная произвольной замене. Отсюда всевозможные попытки пересмотреть отношение между формой и содержанием в этот период, сопровождающееся обычно резким изменением семиотичности поведения<sup>19</sup>; можно сказать, что социальные реформы сопровождаются реформами семиотическими.

Этот процесс и выражается прежде всего в мене имен и названий<sup>20</sup>. С другой стороны, подобные явления могут служить важным показателем при характеристике того или иного периода жизни общества — выступая в качестве своего рода лакмусовой бумажки при выявлении скрытых процессов эволюции семиотического механизма культуры.

Если перемена фамилии может быть обусловлена ее непосредственными этимологическими связями, то подобные связи, понятно, не могут быть актуальны в случае личных имен (как и вообще в случае заимствованной лексики). Некоторые мотивы смены личных имен приводятся в работе А. М. Селищева: это социальная или национальная окрашенность личных имен, их обычность или, напротив, необычность, наконец, мода и т. п.; все эти мотивы сводятся, по существу, к общему стремлению приобщаться к известному социуму либо, напротив, выйти из социума. Но необходимо заметить, в дополнение к выводам А. М. Селищева, что и в случае личных имен (как и в случае фамилий) могут иметь место определенные ассоциации значений, обу-

---

<sup>18</sup> Ударение на флексии в форме род.-вин. падежа (*Иванá*) отражает здесь ударение в фамилии (*Иванов*), от которого образовано данное прозвище. С другой стороны, *Иванов*, возможно, исторически восходит к форме \**Иванá* (см.: А. А. Шахматов, Очерк современного русского литературного языка, Л., 1925, стр. 138; G. Y. Shevelov, Speaking of Russian Stress, «Word», vol. 19, 1963, N 1, p. 76). Тем самым, и в данном случае оба процесса выступают как совершенно аналогичные по существу, но разнонаправленные; иначе говоря, один процесс предстает как зеркальное отображение другого.

<sup>19</sup> См. в этой связи: Ю. Лотман, Б. Успенский, О семиотическом механизме культуры, наст. изд.

<sup>20</sup> Из литературы о новых именах в послереволюционной России, помимо статьи И. Шпильрейна, цитируемой в работе А. М. Селищева, см.: Д. Делерт, Новые имена, Ростов-на-Дону, 1924.

словенные нарицательным употреблением личных имен<sup>21</sup> [не говоря уже о народной этимологии имен — возможной, например, в формах типа *Сила*, *Карп* и др., ср. также уменьшительные формы *Груша*, *Дуня*<sup>21а</sup>, *Липа*, *Елка* (эта форма соотносится как с женским именем Елена, так и с мужским Елисей), *Палка* (уменьшительная форма от Павел)<sup>21б</sup>, *Галка* (Галина), *Лисá* (Елизавета)<sup>21в</sup>, *Душенька* (Евдокия) и т. п.]

Следует особенно подчеркнуть в этой связи, что, как правило, нарицательное употребление личных имен имеет пейоративный характер. Здесь можно было бы сослаться на такие характерные примеры, как *блух*, идущее от соответствующего употребления имени «Елевферий» (ср. *Олух* — форма от *Елевферий*)<sup>22</sup> или *пéнтюх*, идущее от имени «Пантелеймон ~ Пантелей»<sup>23</sup>. Ср. также: *фобáн* (< Феофан) «дурак», *фефёла* (< Феофил или Феофилакт), «простофиля», *андрон* «лжец, хвастун», *выкул* «растяпа», *капитон* «плут», *емеля*, *елисей* «обманщик, пустомеля», *окула* (< Акила) «плут», «хвастун», *окуля* (< Акилина) «дурочка, немытая», *ули́та* «дура», *чури́лья* (< Кирилл) «неряха»<sup>24</sup>, возможно также *охреян* (< Ефрем) «увалень, лентяй», *омельфа* (< Мамельфа, вероятно в контаминации с Емелиан) «обжора» и т. д. и т. п.<sup>25</sup> Кажется, большая часть русских имен может быть употреблена — окказионально или в системе — в отрицательном смысле.

Оставляем в стороне при этом те случаи, когда то или иное личное имя употребляется для табуистического обозначения нечистой силы, ср. *антипка*, *анцифер*, *анчутка* (из Онисифор)<sup>26</sup>, а также случаи использования имен

<sup>21</sup> См.: Д. К. Зеленин, Этимологические заметки... III. О личных собственных именах в функции нарицательных в русском народном языке, «Филологические записки», 1903, № 2; Б. М. Ляпунов, О некоторых примерах образования имен нарицательного значения из первоначальных имен собственных личных в славянских языках, «Академия наук СССР — академику Н. Я. Марру», М.—Л., 1935; В. Чернышев, Происхождение некоторых нарицательных имен из собственных, «Язык и мышление», III—IV, М.—Л., 1935.

<sup>21а</sup> См.: А. И. Соболевский, Груша и Дуня, «Живая старина», I, 1890, № 1.

<sup>21б</sup> См.: Н. Чечулин, Личные имена в писцовых книгах XVI в., не встречающиеся в православных свяцах, «Библиограф», VI, 1890, № 7—8, стр. 5.

<sup>21в</sup> См.: V. Ceřnyšev, Les prénoms russes: formation et vitalité, «Revue des études slaves», t. XIV, 1934, fasc. 3—4, p. 213.

<sup>22</sup> См.: Б. М. Ляпунов, указ. соч., стр. 260. Ср. В. В. Виноградов, Чтение древнерусского текста и историко-этимологические каламбуры, «Вопросы языкознания», 1968, № 1, стр. 21—22, причем возражения Виноградова неубедительны.

<sup>23</sup> См.: В. И. Чернышев, указ. соч., стр. 174—178; Чернышев следует здесь за А. И. Соболевским.

<sup>24</sup> В случае *фефёла*, *чури́лья* при этом происходит характерная трансформация рода (придание признаков женского рода мужскому имени), усугубляющая уничижительный характер соответствующего слова. Ср. аналогичный процесс в экспрессивной речи (при озывании и т. п.), когда уничижительные слова женского рода употребляются применительно к мужчинам (например, *дура* или некоторые *потіпа obscoena*).

<sup>25</sup> См., помимо цитированных работ Зеленина, Ляпунова, Чернышева, словарь Даля и «Словарь русских народных говоров» под ред. Ф. П. Филина.

<sup>26</sup> См. в связи с этой проблемой, в частности: Д. К. Зеленин, Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, чч. I—II, «Сборник Музея антропологии и этнографии», т. VIII (Л., 1929) и т. IX (Л., 1930); J. Hegedüs, Beiträge zum Probleme des sprachlichen Tabu und der Namensmagie, «Orbis», VII, 1958.

людей для обозначения животных<sup>27</sup>; отметим только, что иногда народные формы христианских имен любопытным образом совпадают с именами отрицательных исторических персонажей, ср. *Пилат* (форма от Филат, Феофилакт), *Нерон*<sup>28</sup> (форма от Мирон), ср. отсюда и фамилию *Неронов*<sup>29</sup>.

Само собой разумеется, что подобное употребление личных имен могло способствовать при благоприятных условиях их перемене (наряду с причинами социального характера, о которых пишет в своей работе А. М. Селищев).

Наконец, в историческом плане описанный А. М. Селищевым процесс смены имен может находиться в определенной связи с известным дуализмом личных имен, характерным для русского антропонимического узуса до XVIII—XVIII вв., но в остаточных формах сохраняющемся и позднее; речь идет о сосуществовании у одного и того же лица крестного и мирского имени. Это противопоставление имен в идеальном случае могло осмысляться как противопоставление имени, полученного (от Бога), и имени, выбранного (сознательно) — в соответствии с теми или иными значимыми характеристиками именуемого лица.

В самом деле, выбор крестного имени был обычно обусловлен святыми<sup>30</sup> или, в некоторых случаях, какими-то особыми причинами, но, опять-таки, причинами обычно внешними, воспринимаемыми как указание Провидения<sup>31</sup>. В такой ситуации, естественно, и сам факт выбора того или иного

<sup>27</sup> См. исследование вопроса в работах: Р. Ф. Брандт, О присвоении животных собственных имен, «Русский филологический вестник», VIII, 1882; Никольский, О происхождении и смысле собственных имен некоторых животных, «Филологические записки», 1900, № 4—5.

<sup>28</sup> Имя Нерона издавна было известно на Руси хотя бы по «Александрии».

<sup>29</sup> Так, известный деятель эпохи раскола Иоанн (в иночестве Григорий) Неронов называется так по отцу, который был «Мирон» (см.: А. И. Свирелин, Сведения о жизни архимандрита Переславского Данилова монастыря Григория Неронова, «Труды Владимирской ученой архивной комиссии», кн. VI, Владимир, 1904, стр. 3, примеч. 1, В. В. Шереметьевский, указ. соч., стр. 75); таким образом, его фамилия сохраняет еще непосредственную связь с отчеством (что это уже фамилия, а не отчество, как полагал, например, Шереметьевский, указывает то обстоятельство, что все, как правило, называли его именно Неронов, а не Миронов). — Форма *Нерон* известна, в частности, в вологодских, ярославских говорах.

<sup>30</sup> Заметим, что по святам давалось имя святого, который поминался на восьмой день после рождения ребенка; девочкам могли давать имя, приходящееся на восьмой день при отсчете назад (эти обычаи до наших дней сохраняются у старообрядцев). Ср. свидетельство Котошихина на этот счет: «А даетца новорожденному младенцу имя отъ того времени какъ родитца счотчи впередъ въ восьмой день, которого святаго день, и ему тожъ имя и будетъ» (Г. Котошихин, О России в царствование Алексея Михайловича, СПб., 1906, стр. 15). Соответствующее указание можно встретить и в старых азбуковниках (см. А. Карпов, Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки, Казань, 1878, стр. 178).

Представляется неточным заявление героя рассказа И. С. Тургенева «Часы»: «Зовут меня ... Алексеем. Я родился 7-го, а именинник я 17 марта. Мне, по стародавнему обычаю, дали имя одного из тех святых, праздник которых приходится на десятый день после рождения».

<sup>31</sup> Ср. характерное наставление И. Посошкова в «Завещании отеческом»: «а по прихотямъ родителямъ изъ иныхъ чиселъ <помимо тех, которые определяются по святам. — Б. У.> имянь не избирати бѣ, дабы всѣхъ святыхъ имена в презрѣнїи не были бѣ» (цит. по изд.: С. П. Обнорский, С. Г. Бархударов, Хрестоматия по истории русского языка, ч. II, вып. 2, М., 1948, стр. 10).

имени не мог, в общем, быть значимым в социуме, а само имя не соотносилось с социальными или личностными характеристиками именуемого<sup>32</sup>.

С другой стороны, противопоставленное крестному мирское имя могло даваться осмысленно — часто в непосредственной или опосредственной связи с теми или иными характеристиками именуемого лица. Характерно, что как раз мирское имя использовалось в табуистической функции (отсюда часто эти имена давались по отрицательной характеристике, причем, как пишет А. М. Селищев, такое имя «не ассоциировалось со словами обыденной речи, и отрицательного значения его в применении в качестве личного имени не воспринималось»<sup>33</sup>).

При этом, если в одних случаях мирские имена давались при рождении ребенка и противостояли именам, полученным при крещении, то в других случаях имел место обычай давать имя (мирское) детям, по усмотренным в них способностям, при первом пострижении волос, которое производилось с особым обрядом на третьем или на седьмом году<sup>34</sup>. Можно предположить, что при этом могла происходить перемена имени (связанная с достижением известного социального уровня). С другой стороны, подобные имена могли быть даваемы не родителями, а обществом, средой — опять-таки, при достижении определенного возраста и связанным с этим вхождением в социум — т. е. получаемы в виде прозвищ (этот процесс до сих пор еще жив в русской деревне<sup>35</sup>). Наконец, перемена мирского имени ребенка могла, по-видимому, производиться (как у русских, так и у других народов)

---

В отношении того, что крестное имя не выбиралось, а получалось, ср. поверье (отмеченное, например, в Астраханской губ.): кто носит имя преподобного будет счастлив, мученика — несчастлив (см.: Д. К. Зеленин, Описание рукописей ученого архива имп. Русского Географического общества, вып. 1, Пг., 1914, стр. 83). Это поверье, разумеется, не могло бы возникнуть при сознательном выборе имени ребенка.

Показательно в этой связи, что крестные имена (по всей видимости, в отличие от мирских имен и прозвищ) могли не выполнять дифференцирующей функции, т. е. их роль в процессе коммуникации осмыслялась как вторичная: действительно, в русских семьях дети могли называться одним именем, например, в семье могло быть несколько Иванов или Николаев и т. п.

<sup>32</sup> Можно сказать, что критерии выбора имени (из тех ограниченных возможностей, которые предоставляли святцы) основывались преимущественно на эвфонии, не будучи связаны со знаковой функцией того или иного имени. Ср. описание выбора имени (Акакия Акакиевича) в «Шинели» Гоголя: «Конечно, можно было, некоторым образом, избежать частого сближения буквы к, но обстоятельства были такого рода, что никак нельзя было этого сделать...»

<sup>33</sup> См.: А. М. Селищев. Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ, стр. 141.

<sup>34</sup> Этот обычай сохранялся у русских крестьян во всяком случае еще в XVIII в. См. об этом: Митрополит Евгений [Болховитинов], О личных собственных именах у славянорусов, «Труды и записки Об-ва истории и древностей российских», ч. III, кн. I, М.: 1826, стр. 69. С постригами (обрезыванием волос) совпадало, между прочим, и начало учения; вообще постриги знаменовали признание гражданской личности ребенка (см. С. Миропольский, Очерк истории церковно-приходской школы, I, СПб., 1894, стр. 37). — Ср., с другой стороны, связь обряда пострижения волос с переменной имени у монахов.

<sup>35</sup> О генетической связи современных народных прозвищ с прозвищами древнерусскими см.: В. К. Чичагов, Из истории русских имен, отчеств и фамилий, М., 1959, стр. 34—38. Ср. более точно: Г. Я. Симина, Фамилия и прозвище, «Ономастика», М., 1969. — Вопрос о разграничении личных имен и прозвищ, несмотря на ряд работ в этом направлении, до сих пор представляется неразрешенным.

в связи с магическим обрядом мнимой подмены ребенка: немощи дитяти связывались с тем, что ему дано неладное имя, его выносили из избы и затем вносили снова под видом другого (найденного, украденного, купленного) ребенка; при этом ребенку давалось и иное имя (мирское). А. М. Селищев связывает с этим обрядом такие русские (и вообще славянские) имена, как *Найден, Продан, Краден, Куплен, Ненаш, Прибыток*, а также и имена, связанные с названиями птиц, т. к. «птицы считались оберегами от болезней»<sup>36</sup>. В связь с этим наблюдением Селищева можно поставить и широко распространенные в России фамилии, образованные от названий птиц<sup>37</sup>.

Понятно, что и сам факт сознательного выбора имени, противопоставляемого имени, полученному извне, и возможность (хотя бы и ограниченная) его перемены могли сформировать определенные предпосылки для смены фамилий и личных имен в более позднее время.

Но следует подчеркнуть, что это сознательно выбираемое мирское имя могло быть и календарным, т. е. входить в святцы. Так, о великом князе Василии III летописец сообщает: «родися великому князю сын Гаврило ... и нарекоша имя ему Василий»<sup>38</sup>; о Иоанне III читаем в летописи: «родися великому князю сын Тимофей, а дали имя ему Исан»<sup>39</sup> (или в другом источнике: «сей бо великий князь Иоанн, именуемый Тимофей Грозной»<sup>39а</sup>). Точно так же и на старопечатных книгах острожской печати можно встретить объяснение, что книга издана «накладом <...> князя Константина, во святом крещении нареченного Василия, княжати Острожского», ср. во вступлении к Острожской библии, где князь Константин Константинович Острожский говорит о себе: «Я, Константин зовомый и во святом крещении Василий нареченный ...». Упомянувшийся уже деятель эпохи раскола Иоанн (в иночестве Григорий) Неронов был назван в крещении Гавриилом, но называли его все Иваном<sup>40</sup>; аналогично, крестным именем известного иконописца Симона Ушакова было Пимен, тогда как Симон было его мирским именем (ср. его запись на иконе с изображением Иоанна Богослова 1673 г.: «писал зограф Пиминъ Федоров сынъ по прозванию Симонъ Ушаковъ»; ср., с другой стороны, запись на иконе «Тайная вечеря» 1685 г.: «писал Симонъ Федоров с(ы)нъ Уша-

<sup>36</sup> См.: А. М. Селищев, Происхождение русских фамилий, личных имен и прозвищ, стр. 142. — Ср. там же аналогичное объяснение чувашского имени — *Sjüppi* (букв. «сор»). Характерно, что по сообщению Олзария (см.: Адам Олзарий, Описание путешествия в Московию ..., СПб., 1906, стр. 111) эстонцы могли даже перекрещивать беспокойных детей в течении первых шести месяцев их жизни — с тем, чтобы дать им другое имя.

<sup>37</sup> О подобных фамилиях см.: П. Бицилли, Из наблюдений над русской ономастикой как культурно-историческом источником, «Sisicev zbornik», Zagreb, 1929. См. также специально о «голубиных» фамилиях в России (сюда относятся и такие фамилии, как *Чернохвостов, Белокрылов* и т. п.) цикл исследований Кипарского: V. Kiparsky, Ein russischer Familientyp, «Festschrift für M. Vasmer zum 70. Geburtstag», Berlin, 1956; idem, Von Taubenrassen abgeleitete russische Familiennamen, «Zeitschrift für slavische Philologie», Bd. XXVI, 1957; idem, Nochmals die von Taubenrassen abgeleiteten russischen Familiennamen, ibidem, Bd. XXVII, 1958.

<sup>38</sup> См.: «Полное собрание русских летописей», т. VI, СПб., 1853, стр. 222.

<sup>39</sup> См. там же, т. VIII, СПб., 1859, стр. 108.

<sup>39а</sup> См.: Н. П. Лихачев, Прозвища Великого князя Ивана III, ИОРЯС, т. II, 1897, кн. I, стр. 102.

<sup>40</sup> См.: А. И. Свирелин, указ. соч., стр. 3. Отсюда понятно, между прочим, и иноческое имя Неронова (Григорий), которое соответствует по форме именно крестному, а не мирскому его имени (как известно, иноческие имена начинаются обычно на ту же букву, что и имя, которое было до пострижения).



ковъ»<sup>41</sup>). Ср. еще хроникальное свидетельство о царевице Дмитрии Угличском: «а прямое имя ему Уаръ»<sup>42</sup>, а также примеры, приведенные у Тупикова<sup>43</sup>: «Тимошка Ооонасьевъ, прямое имя Федка, прозвище Густень», «Остафию, которого былъ прозвалъ Михаилъ», митрополичий наместник «Михаил, нарицаемый Митяй» (т. е. Дмитрий), «Иван Оома», «Лука Овдоким», «Филип Юрий» и др.<sup>44</sup> См. также специально собранные Чичаговым<sup>45</sup> аналогичные примеры со словом «прозвище»: «Ивашко, прозвище Васка» и т. п.

Характерно, что этот дуализм календарных имен могли использовать в своих целях самозванцы: так, известный Тимошка Анкудинов, выдававший себя за сына царя Василия Шуйского, называл себя Иоанном Шуйским, хотя и говорил, что «наречен в св. крещении Тимофеем»<sup>45а</sup>.

Можно сослаться, наконец, на Устав старообрядцев-федосеевцев Преображенского кладбища в Москве, где ставится вопрос: как быть в том случае, когда при крещении младенца «имя ему забыли по погружении нарещи от простоты» — и следует знаменательный ответ: «как ему было имя наречено прежде крещения, тако его именовать по крещении». Итак предполагается, что у младенца до крещения было уже какое-то имя — причем, видимо, имя календарное!<sup>45б</sup>

✓ Надо полагать, что в ситуации подобного рода выбор мирского (календарного) имени в принципе иногда мог тем или иным образом осмыслиться, и само имя, тем самым, становилось значимым. Характерно в этой связи, что в качестве мирских имен часто выбирались кальки греческих имен, которые при этом уже не осмыслились как календарные<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> См.: Т. В. Николаева, Собрание древнерусского искусства в Загорском музее, Л., [1970], табл. 50 и 51.

<sup>42</sup> См.: Русский биографический словарь, т. VI, стр. 383.

<sup>43</sup> Н. М. Тупиков, Исторический очерк употребления древнерусских личных собственных имен, «Зап. отделения русской и славянской археологии «Русского археологического общества», т. VI, СПб., 1903, стр. 70, 75—76, 78.

<sup>44</sup> Ср. в этой связи не вполне ясное хроникальное свидетельство об Иоанне IV (Грозном): «и наречен бысть во святом крещении Иван Змарагд» (т. е. Смарагд). См.: Н. Н. Розов, Похвальное слово великому князю Василию III, «Археографический ежегодник за 1964 г.», М., 1965, стр. 279. (Розов предполагает, что *Смарагд* было крестным именем Ивана Грозного, а *Иоанн* — мирским).

<sup>45</sup> См.: В. К. Чичагов, Вопросы русской исторической ономастики, «Вопросы языкознания», 1957, № 6, стр. 76.

<sup>45а</sup> См. об этом у Олгария: Адам Олгарий, Описание путешествия в Московию..., СПб., 1906, стр. 249.

<sup>45б</sup> См.: Оуставъ домашній молитвы и прочихъ христіанскихъ обрядовъ (лиитографированное изд. без указания выходных данных; книга была издана нелегально в 80-х гг. XIX в. в Москве), л. 240 первой пагинации.

<sup>46</sup> Типичным примером здесь может служить имя *Богдан* (калька с греч. «Феодот»), которое регулярно цитируется в XVI—XVII вв. как иллюстрация нехристианского, языческого имени (см. Б. А. Успенский, указ. соч., стр. 204—205). Это имя было очень употребительно в этот период в качестве мирского, но, как правило, не давалось при крещении. Так, гетман Богдан Хмельницкий был Зиновием, боярин Богдан Матвеевич Хитрово — Иовом [причем, как отмечает В. К. Чичагов (указ. соч., стр. 80), подлинное имя последнего стало известно только после его смерти, на поминании]. См. также в словаре Тупикова (указ. соч., стр. 107—108, 111) такие примеры, как: Сенка Богдан, Петр Богдан, Феофан Богдан (bis!), Кузма Богдан, ср. Зиновий Богдан (о Хмельницком). Наличие какого-то другого (крестного) имени, до нас не дошедшего, надо предполагать и у других Богданов. Ср. характерную запись (XVII в.): «Богдан, а имя ему Бог въсть... (см. там же стр. 71), т. е. форма Богдан здесь явно воспринимается как прозвище (мирское имя).

Кажется, что подобные примеры (в общем, относительно редкие) более распространены в XVI—XVII вв. — будучи возможны и в более раннюю эпоху. С другой стороны, примеры такого рода встречаются и в наше время. В старообрядческой среде нам известны, например, Александр по паспорту, но по крещению Софроний, Валентина по паспорту, а по крещению Василиса<sup>47</sup>. Вероятно, паспортные имена обусловлены в данном случае социальным стандартом (модой), тогда как имена крестные обусловлены святыми. Но аналогичное в принципе объяснение может быть предложено — разумеется, с соответствующими коррективами — и для более раннего времени.

Надо полагать, что календарные мирские имена могли меняться так же, как менялись имена некалендарные (см. выше).

Сделанные замечания отнюдь не претендуют на сколько-нибудь полное освещение истории рассматриваемой проблемы —мены имен в России; они имеют целью лишь показать неслучайность того процесса, который описывается в публикуемой статье А. М. Селищева.

---

<sup>47</sup> В деревне Раюша (Эстонской ССР) при старообрядческой моленной (Федосеевского согласия) еще недавно жил старик-звонарь Константин (скончался 28. III. 1969 г.); все вокруг знали его «Костенька». На отпевании, однако, поминали не Константина, а «раба Божьего Маркелла».

Ср. в связи с приведенными примерами также свидетельство Д. К. Зеленина, который сообщает в своей рецензии на словарь Тупикова (см. «Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук», 1904, кн. 2, стр. 356), что одного из его товарищей по семинарии, по имени Василий, все семинаристы звали «Иван или чаще Вáничка». Аналогичные случаи встречаются и в наше время.

## СМЕНА ФАМИЛИЙ И ЛИЧНЫХ ИМЕН

А. М. Селищев

Революционные процессы в классовых отношениях и в общественно-бытовой жизни отразились соответствующим образом и в языке. Главнейшие из языковых явлений революционного времени отмечены, хотя и в сжатом виде, в статье «О языке современной деревни» («Земля Советская», № 9, 1932). В предлагаемой теперь статье я хочу остановить внимание читателей на процессе, происходящем в последние годы в фамилиях и в личных именах: много лиц, недовольных своими фамилиями и именами, заменяют их другими. Эта замена обусловлена разными обстоятельствами бытового обихода, идеологическим содержанием жизни в Советском Союзе, общественной и культурной ориентацией лица. Меняют фамилии и имена жители города и села. Важно изучить процесс этой перемены: он обнаруживает много явлений общественного, культурного, бытового и лингвистического значения.

1) Заявляют протесты против фамильных названий, данных в прошлом, как насмешек, оскорбительных прозвищ. Теперь, в противоположность дореволюционному времени имеется возможность без труда освободиться от кличек прошлого.

2) Различные тенденции современной эпохи отражаются как на отказе от старых фамилий, так и на выборе новых.

3) В некоторых новых фамилиях ясно выражается культурная и обиходно-бытовая ориентация лица.

4) Для лингвиста и для языковой практики не лишним будет учесть следующие явления в процессе перемены фамилий и личных имен: а) изменения бытового значения некоторых фамильных названий и личных имен; б) актуальность и неактуальность тех или иных форм для фамилий; в) суффиксы, продуктивные в образовании фамилий, и значение этих суффиксов; г) образование новой основы для фамильных названий.

Все это побуждает меня сообщить результаты своих наблюдений над переменами фамилий и личных имен. Данные относятся к 1930—1933 годам и извлечены из публикаций, печатающихся в «Известиях» ЦИК СССР<sup>1</sup>.

### I

Чаще всего раздаются голоса протеста против фамилий, этимологическое значение которых неприятно для носителей их, — неприятно в бытовом отношении. Протестуют против фамилий, данных некогда по имени некоторых животных, в особенности по имени в назывной форме

<sup>1</sup> Статистическую группировку данных относительно перемены фамилий и имен за 1925—1927 гг. см. в статье И. Н. Шпильрейна: «О перемене имен и фамилий» (журн. «Психотехника и психофизиология труда», 1929, № 4, стр. 285—286).

(в именительном падеже, — Бык, Козел) или в уменьшительной форме (Гадючка, Гадючкин, Курочка). Не желают больше носить фамилии, производные от таких имен: собака, собачка, сука, кобель, жеребец, мерин, кляча, кобыла, кобылка, бык, корова, коровка, баран, овечка, хряк, свинья, чушка, козел, коза, заяц, кошка, кот, крыса, суслик, курица, королек, гусь, ворона, галка, попугай, тетеря (тетерев), пичужка, зуй (кулик), таракан, козявка, блоха, гнида, вошь, гадюка, лягушка, рак. Меняют фамилии: Собакин (несколько), Собачкин, Кобелев (несколько), Кобельковы, Сукин (несколько), Жеребцов (несколько), Меринов, Кобылин (3), Рябокобыла, Клячин, Бык (2), Коровин, Коровкин, Хряков (2), Баранов (2), Овечкин, Свиньин (3), Свинкин, Чушкин (2), Козел, Козловы, Козий, Чернокоз, Зайцев, Кошкин, Кот, Котик, Крыса, Кривокрыса, Крысов (2), Крысины, Крыскин, Крысенков, Сусликов, Курицын (2), Курочка (2), Курочкин, Куркин, Корольков, Гусев (2), Гусакова, Тетерин, Пичугин, Пичужкин (2), Ворона (2), Попугаев, Зуй, Тараканов, Козявкин, Гадюкин, Гадючка, Гадючко, Гадючкин, Лягушкин, Гнида, Гнидин, Вшивых, Блоха, Блохин (несколько), Рак, Ракин.

Отвергаются также фамильные прозвища, данные по каким-нибудь отношениям к собакам, к свиньям, к козам, к жеребцам. — Псарев, Свиначев, Свинобоев, Поросятников, Козадуев (3), Перникоза, Убейсобака, Убейкобыла, Коновалов.

От прошлого унаследовали многие семьи свои фамилии, основанные на отрицательных прозвищах, полученных когда-то их предками. Теперь носители таких фамилий отбрасывают нехорошую репутацию своих предков. — Негодяев (много), Нехорошев (2), Лентяев, Разгильдяев (несколько), Трусов, Брехунов, Кляузниковы, Нахаловы, Дряневы, Блудовы, Шлюхина, Подхалимовы (2), Кривда, Плакса, Чванкин, Хайло, Дикарев, Шелопаев, Обманщиков, Живодерев, Задиалов, Подковыркин. Последняя фамилия, Подковыркин, теперь связывается с глаголом «подковыривать» в значении «придираться», «поддевать кого-нибудь». Раньше же, в иной общественно-бытовой среде значение этой фамилии было иное: носитель ее имел какое-то отношение к «подковырке», — к кривому шилу («подковырка»), которым подковыривают, плетут лапти.

В особенности много лиц, меняющих свой фамильный знак, производный от имени «дурак»: Дураков. Отказываются от своих фамилий и Дурневы, Дурновы, Дурноляпов, Дурилов, Дурняков. По той же причине меняются фамилии: Самодуров (несколько), Самодуркин, Балда, Балдаков, Балдуев, Балдашкин (2), Дубина, Шалавин.

Иронией теперь звучит и фамилия Благонадежных, образованная от прилагательного «благонадежный». Это прилагательное в дореволюционное время часто применялось в административной сфере в значении политической благонадежности лица. Теперь эта прежняя «благонадежность» одиозна. От фамилии, связанной с этим словом, отказываются.

Отказываются потомки и от таких фамилий, которые пошли от клички, вызванной невзрачным видом и физическим недостатком родоначальников этих фамилий. Та же судьба и фамилий-кличек по какой-нибудь части тела. — Уродовы, Растрепин, Безобразовы, Жирный, Слюньков, Плешков, Лысый, Сопляков (несколько), Соплины, Саплев, Рылов (2), Волосатых, Ноздрачев, Курносов (несколько), Безносиковы (несколько), Трегубов, Пузанов, Пузыня, Брюшнина, Голопузов, Кособрюхов (2), Пупков (2), Пупковы, Белопупенко, Пупкин, Синепупов, Пупченко, Гузик, Гузенко, Вислобоков, Семиколennyй (2), Затылкин, Кривошеев, Кривошеев, Безруков, Сухаруков, Сухоручкин, Косолапов (несколько), Худоногов, Пяткин, Кривов, Глухотко, Глухонемой, Безушко, Картавых, Скопец, Пискун, Пискунов, Чирьев, Бородавкин.

Отвергаются фамилии, производные от глаголов, обозначающих действия и явления отрицательного свойства. — Вырвиховост, Вырвиховостов, Жуйборода, Заплойсвечка, Засыпкин, Дристушкин, Поносов,

Бздулев, Бздюлев, Грабежов, Перебейнос, Тягнибеда (2), Ташилина, Теряев, Прохватилов, Подкопаев.

Отбрасываются фамилии, образованные из иронических, грубых и оскорбительных кличек. Например: Бардаков (несколько) — Бардаченко, Котяхов, Шевяков, Дырин, Дыров, Дырочкин, Белохвостиков, Шкода, Нетреба, Ковардаков, Закаблук, Шутов, Кулибаба, Лихобаба, Лихобабин, Сорокобабкин, Семидевкин, Шлюхин(а), Кошечев, Безытанько, Бештанов, Холоша (украин. «штанина»), Подкорытов, Портянкин, Кукурекин, Легкий, Мелкий, Безфамильный, Бессмертный, Серый, Кислый, Кисляков, Квашина, Скороспелова, Варенов, Водопьянов, Лепетун, Купленный, Неизвестный, Непомнящий (2), Тряпочкин, Рюмочкин.

Некоторые фамильные имена стали восприниматься с иным значением сравнительно с значением, которое было свойственно им в более раннее время. Так, отказываются от фамилий «Буза», «Бузинник». Теперь эти имена ассоциируются с «бузой», — со склокой, явлением отрицательным в общественной жизни. Но фамилия «Буза» имела некогда отношение к напитку «буза», а «Бузинник» — фамилия по названию растения «бузинник» («бузина»). Приобрели в общежитии нехороший оттенок в значении фамилий, производные от имени зверька «куна» — Кункин (несколько), Кунников, Кунский, Кунщиков (несколько), Куницын. Эти фамилии стали ассоциироваться у многих лиц с именем «кунка» иного значения («vulva»). Не с значением растения «хрен», а со словом ругани («Эх, ты, старый хрен!») стали связываться у многих фамилии с этим корнем. Поэтому немало Хреновых меняет свои фамилии. Хренкин из Вольска также решил бросить свою фамилию и взять новую: Невский. Выше было отмечено изменение значения фамилии «Подковыркин».

Многие отказываются от фамилий, образованных от личных имен в уменьшительной форме или от таких личных имен, которые в дореволюционное время приобрели «простонародный» колорит. — Алексашкин, Машкин, Галашкин, Гаврилов, Захаров, Иванушкин, Корнеев, Малафеев, Маврин, Мирошников, Михеев, Парфенов, Сидоров, Титков, Трефилов, Федотов, Феклин, Фомин и др. Об этом мотиве отказа от таких фамилий свидетельствуют перемены «простонародных» личных имен: Мавра, Малафей, Фома, Фекла и др. Свидетельствуют о том же и новые фамилии: Корнеев Николай стал называть себя так: Берг Анатолий, Парфенов → Толстой, Захаров → Чудовский, Трефилов Федот → Седов Александр, Федотов Ефим → Алексеев Владимир, Феклин → Февральский, Малафеев → Градов и др.

Во многих случаях перемена фамилии вызвана тем, что прежняя фамилия созвучна в той или иной мере (хотя и не родственна этимологически) со словом, значение которого не прилично для фамильного имени. Сюда относятся и русские слова, основное значение которых стало неясно, и еще больше слов нерусских, но созвучных с русскими словами — Бардаш, Бзникин, Бляшкин, Бомбрюхов, Воропаев, Восс, Дергобузов, Дурман, Епова, Епин, Зерук, Куйкин, Кук, Куква, Куць, Лапузо, Матюкова, Пиндюрин, Пипкин (2), Пшик, Серина, Серухин, Серюков, Посерюгина, Самданова, Сисин (2), Сиков, Сисяева, Срулихис, Тютюнов, Хамкин, Херов, Шиш и др.

Неприятными являются фамилии в форме именительного падежа, в особенности от имен прозаического значения, а также фамилии сложные, состоящие из глагола в повелительном наклонении и из имени существительного — Байдак (украин. «байдак» — «барка»), Блоха, Бухгалтер, Бык, Гарбуз, Глухонемой, Голод, Голуб, Гребень, Детина, Дехтяр, Дубина, Закройщик, Зуб, Картофель (2), Кисель, Козий, Колоша, Кот, Купленный, Лапа, Лев, Лепетун, Лысый, Метла, Могила, Могильный, Мухомов, Надточий, Нетреба, Новик, Половой, Портянок, Пузыня, Резник, Сви-стун, Середа (2), Сковорода (2), Шкода и др. На то, что эту перемену вызывает форма имени, указывают некоторые новые фамилии этих лиц: Бык → Быков, Голуб → Голубев, Кисель → Киселев, Лев → Левин, Новик → Новиков, Резник → Резников. Некоторые из этих имен отбрасываются

в качестве фамильных названий и за их значение: Глухонемой, Голод, Дубина, Кот, Козий, Купленный, Лысый, Нетребя, Половой, Свистун и некоторые другие (см. предшествующие пункты).

Своей формой и своим значением вызывает отказ фамилия, образованная от глагола в повелительном наклонении и из имени: Вырвихвост, Жуй-борода, Заплойсвечка, Подымногоин (более ранняя форма — Подымного), Перникоза, Тягнибеда (2), Убейкобыла, Убейсобака. В этом сочетании имя существительное имело значение дополнения: Убейкобыла = Убей-кобылу. Такие образования прозвищ представляют издавна также поляки, сербы, болгары.

Как указано выше, протестуют против фамилий от имен и форм уменьшительного значения, — протестуют Трубочкины, Рюмочкин, Цевочкин, Гадючка, Гадючкин, Мурашко, Карасик, Котик, Курочка, Каравашкин (новая фамилия: Караванский), Крошкин, Петеренок, Пирожков, Сметанкин, Сухарьков, Тишкин, Шубенкин (новая фамилия: Шубин), Ярославкин. — Как видно, Шубенкин ничего не имеет против корня своего фамильного названия. Ему неприятно только уменьшительное значение формы этого названия: принадлежащий шубенке (шубенкин). Не отказываясь от корня своей фамилии, он выбросил только суффикс уменьшительного значения: *-ёнк* (*-ёнка*): Шубенкин → Шубин. Также ясно обнаруживает свое недовольство уменьшительным значением своей фамильной основы и Каравашкин. Чтобы освободиться от такой формы фамильного названия, он положил в основу новой фамилии созвучное слово «караван» и присоединил к нему суффикс *-ский* — суффикс, придающий фамильному названию: Караванский.

В дореволюционное время в мелкобуржуазной среде считались похожими на «аристократические» фамилии те, которые состояли из двух имен. Например: Ключарь-Ключарев и т. п. Это были два варианта одной и той же фамилии: Ключарь, позднее Ключарев. Паспортное объединение их дало сложную фамилию: Ключарь-Ключарев. Теперь такая тенденция не действует. Наоборот, такие формы, получившиеся в дореволюционное время, теперь упрощаются. — Вихрова-Панюшкина → Вихрова, Езерец-Изерец → Глухарева, Громан-Духанина → Духанина, Иванов-Веткин → Веткин, Смирнов-Доброходов → Смирнов, Кучер-Кучеренко → Кучеренко, Черновы-Зельман → Черновы.

Ряд лиц живущих в среде неукраинской, заменил свои украинские фамилии фамилиями в иной форме. — Власенко → Куватов, Голобля → Кремлевский, Гропашко → Викторов, Гринченко → Добров, Дергаченко → Гриф, Деркач → Волин, Дмитриенко Василий → Руз Жорж, Кожемяченко → Бойков, Ньюнко → Победин, Холявко → Прибой и др.

Сменяют и иноязычные (нерусские и неукраинские) фамилии. Как-то житейские неудобства и языковое значение некоторых из этих фамилий вызывают такую перемену. Эти фамилии заменяются фамилиями нерусскими или русскими. О русских заменах сказано будет ниже.

В революционные годы, при подъеме национального сознания и национальных культур среди национальностей СССР, прежние фамилии, которые были связаны с руссификаторской политикой правительства, заменяются фамилиями с элементами национальными. — Васильев → Парнэ (мари), Космин → Касымов.

Мы охарактеризовали фамильные перемены, вызванные тем, что значение прежних фамилий унижает, обижает, оскорбляет, обезличивает носителей их. Отказы от прежних фамилий вызываются также обстоятельствами революционной эпохи, ее тенденциями общественными, культурными, быговыми. Под воздействием тех же обстоятельств некоторые фамилии стали восприниматься с иным значением по сравнению с тем, какое они имели в до-революционное время. Две из таких фамилий отмечены выше: Буза, Бузинник. Фамилия «Кулаков», пошедшая в ряде случаев от имени «кулак» в значении «сжатая кисть руки», теперь воспринимается в значении классовом. Ведется борьба с классом кулаков, с кулачеством;

принимаются меры для ликвидации его. Поэтому носители такой фамилии (Кулаковы) отказываются от нее. Еще неудобнее стала подобная фамилия в форме именительного падежа существительного: Кулак. Один из носителей этой фамилии просит называть его Горным (Горный), другой Первомайским (Первомайский). К «Кулаку» близка стала по своему классовому значению и фамилия, производная от «богач». Поэтому «Багачук» бросил свое фамильное название и стал «Пушкиным». Совсем нехороша стала теперь и фамилия «Рвач». Теперь, когда идет усиленная борьба с рвачами, стремящимися к личной выгоде в ущерб производству, носить фамилию «Рвач» очень неприятно. Рвач Иван Ф. переименовал свою фамилию на «Днепровский». Но фамилия «Рвач» может быть и не связана в прошлом с каким-то рвачом, требовавшим излишне высокую плату за свою работу, а имело иное значение: рвуший что-нибудь, напр., рабочий, взрывающий камни («рвач»).

Враждебно революционной эпохе основное значение фамилии «Жандармов». Один из носителей ее стал Эским, другой — Стекловым.

Бросают фамилию «Салдатов», основное значение которой ассоциируется с прежним военным режимом солдатчины. С тем же режимом далекого прошлого связано было и значение фамилии «Сержантов». Но лицо, носящее такую фамилию, удерживает ее, как неясный этимологически словесный знак. Сержантова Матрена Вас. переименовала только свое имя: «Матрена» на «Мария».

С помещичье-буржуазной средой было связано имя существительное «кучер». Соответствующий оттенок в значении представляет это имя и в качестве фамилии. Носители такой фамилии (Кучер) отвергают ее. Один из них переименовал ее на фамилию «Камский», другой на фамилию «Невский».

Пренебрежительный оттенок в социальном значении, с каким воспринимались в помещичьей и мещанской среде имена «половой» и «дворник», побуждали отказаться от фамилий, образованных от этих имен, — от фамилий «Половой», «Дворников».

Происходит смена фамилий, ассоциирующихся с торговлей, с торговыми предприятиями, с барышом. — Лавочников, Купцов, Барышев, Разживин, Маслов, Мясников, Хлебников, Пивоваренко, Безменов, Фунтиков.

Переменяют такие фамилии, однозные для современной эпохи: Гапон, Гапонов, Распутин (2), Романовы, Царев.

Современностью обусловлена перемена фамилий, основное значение которых относится к церковной сфере, к церковным праздникам, к церковным лицам, к церковному быту, к вере. — Архангельский (несколько), Архиреев, Благовещенский (несколько), Богов (несколько), Боголепов, Богомаз (2), Богомоллов (несколько), Богорода, Богоявленский (много), Божедай, Богуш, Введенский, Воскресенский, Грехов, Грешников, Демонов, Дьяков, Дьяконов, Дьяченко, Иконописцев, Крестовоздвиженский, Кутейников, Молибога (2), Молитвословов, Монастырский, Монахов, Новокрещенных, Одигитриевский (несколько), Панафидов, Поповичевы, Поповские, Попадины, Православнов, Просвирнов, Рождественский, Святин, Тресвятский, Церковный и др.

Того же значения и смена фамилии «Енгель».

Следует отметить фамилию «Попов». Носители этой фамилии весьма многочисленны. Но только 2 или 3 Попова за 4 года заявили о перемене своей фамилии. По-видимому, фамилия «Попов» не ярко ассоциируется с именем «поп». Более выразительна фамилия с суффиксом -овский («Поповский»), а также с основой «попович» («Поповичев»).

Не мало перемен фамилий вызвано какими-либо обстоятельствами в личных отношениях. Например, если Егоров переименовал свою фамилию на «Яковлев», то эта перемена вызвана какими-нибудь обстоятельствами личного значения.

Мы обозрели группы переменных фамилий и причины, вызвавшие эту перемену. Теперь обратим внимание на те фамилии, которыми заменялись прежние.

Часто меняют фамилии на готовые, которые берут или случайно или по каким-нибудь личным отношениям к носителям новой фамилии. — Убей-

собака → Емельянов, Балда → Богданов, Архангельский → Соловьев, Богомолов → Симонов, Дубина → Антонов и др.

Но во многих случаях выбор новой фамилии свидетельствует о политической, общественной и культурной ориентации лица, о его стремлении придать новой фамилии повышенный стиль.

Много новых фамилий имеет революционную окраску: они образованы от имен «бой», «борец», «штурм», «победа», «май», «воля», «свобода», «искра», «октябрь», «кремль». — Боев, Бойцов (2), Борцов, Штурман, Победин, Майский (много), Первомайский, Волин (несколько), Вольный (3), Вольнов, Вольский (несколько), Свободов, Искрецкий, Октябрьский, Кремлевский. К этой же группе фамилий относятся Ким, Кимский, Спартак.

В ряде случаев взяты фамилии представителей советского пролетариата и вождей его. — Бубнов, Ворошилов (2), Довгалецкий, Карахан, Ульянов. От фамилий Ленин, Сталин, Буденный — образованы новые: Ленинский, Сталь, Буденовец.

Революционный колорит представляет и фамилия Разин (2).

В немногих случаях новые фамилии образованы от имен, имеющих отношение к производству, к профессии. — Бригадиров, Машининский, Шоферов, Комбайнов.

Ряд фамилий по своему значению имеет отношение к литературе: взяты фамилии писателей. — Белинский, Гейне, Есенин, Крылов (3), Некрасов, Островский, Пушкин (3), Толстой, Шевченко (3). Воспользовались также «Евгением Онегиным» и «Дубровским»: есть заявления о новых фамилиях «Онегин» и «Дубровский» (3). Литературного происхождения и «Печорин», эту фамилию выбрал себе С. Бордаков из Астрахани.

Артистическими тенденциями обусловлены новые фамилии «Станиславский» и некоторые из «Ленских».

Какое-то отношение к нынешней высшей школе вызвало фамилию «Вузов».

Отказ от старой фамилии и выбор новой очень часто бывает обусловлен стремлением придать повышенный стиль, поэтический колорит новой фамилии. Эта тенденция отражается в образовании фамилий от рек, гор, долины и в ряде других случаев. Ясна эта тенденция и в замене русских фамилий иноязычными, «иностранными». В этих случаях часто меняют и личное имя: Баранов Лаврентий — Гальстер Генрих (см. ниже).

Несколько фамилий образовано от имен «Нева» (с суффиксом *-ский*), «Волга» (с суффиксами *-ин*, *-ский*), «Днепр», «Кама»: Невский, Волгин, Волжский, Днепровский, Днепров, Камский. В особенности же много фамилий от названия далеких рек Лена и Амур: Ленский, Амурский. — Из этой группы надо исключить тех Ленских, которые образовали свою новую фамилию из старой: это часть их прежней фамилии «Богояв-ленский». Кроме того, некоторые лица взяли новую фамилию «Ленский» в связи со своими артистическими симпатиями (фамилия артиста Ленского).

В основу ряда фамилий положены «Урал» (Уральский — несколько, Уралов, Уралец), «Кубань» (Кубанский; один из Кубанских происходит с Кубани, другой — с Дальнего Востока). Отметим еще фамилии Донской, Азовский, Свирский.

Значение новых фамилий часто окутано поэтическим колоритом гор. Много лиц взяло фамилии Горский (много), Горный (несколько). Несколько фамилий связано с далью: Даль, Дальский, Далин. Фактором эстетическим обусловлен выбор и таких фамилий: Славский (вместо Куркин), Раевский (вместо Куньщиков, Сиротинин), Полянский (вместо Поносов), Малиновский, Вишневский, Гаевский, Вронский.

Повышенное стилевое значение имеют также фамилии в форме именительного падежа 1) — имени прилагательного и 2) — реже имени существительного.

1) Боровая Галина (вместо Хлюпина Анисья), Береговая, Вольный (вместо Дурноляпов), Заречный, Мятёжный (вместо Пипкин), Нагорный (вместо Гершкович), Панцерная (вместо Петеренок), Полярный (вместо Носов, Са-



модуров), Степная (вместо Рождественская), Южный (вместо Тресвятский; родом он из Оренбургского края; живет в Ленинграде).

2) Зоря (вместо Безменов), Журба (вместо Свинаярев), Дунай (вместо Дубин).

Прозаические же обиходно-бытовые имена в именительном падеже, как отмечено было выше, считаются негодными для фамильного применения: Бык, Картофель, Закройщик, Деркач, Кислый, Жирный и др.

Стремление к повышенному стилю отражается часто и на выборе готовых фамилий. Например, С. Курочка сменил фамилию на «Орлов»: хотя эта последняя является и обычной, но все-таки она ассоциируется с «орлом», а не с «курочкой», или вот еще громкая фамилия «Громов»: ею стали пользоваться Грешников и Тороденко.

Много русских, а также украинских фамилий, заменяется и на язычными. Почти во всех этих случаях отражается стремление заменить невыразительную или с нежелательным значением русскую или украинскую фамилию «громкой», «иностранный». Переменяется при этом нередко и личное имя: Фрам Генри (вместо Иванушкин Георгий), Мир Джон (вместо Амелченко Захар), Герц Юрий (вместо Митин Иван), Геркнер Альберт (вместо Маслов Иван), Броуд Серж (вместо Бродский Самуил), Стэн Артур (вместо Юферов Георгий), Штерн Роберт (вместо Митрофанов Василий), Грен Гарри (вместо Холодков Андрей), Эго (вместо Топтыгин), Эгарт (вместо Богуславский), Бард (вместо Хлебников), Ольгерт (вместо Могильный), Томлинг (вместо Никитенко), Браверман (вместо Карпизенко\*), Штольц (вместо Тишин), Волът (вместо Кобылин), Юриенштраус (вместо Васильев, из Цивильского района) и многие другие.

Ни общественно-политические, ни культурно-бытовые, ни эстетические (поэтические) тенденции не отражаются обычно на русских фамилиях, которые взяты в замену иноязычных («иностранных»). — Самойлов (вместо Тапп), Потемкин (вместо Шпонгольц), Давыдов (вместо Фильченбаум), Петров (вместо Штейн), Большаков (вместо Штельмах) и многие другие. Только в весьма немногих случаях можно было заметить общественные, культурные и эстетические тенденции в выборе русской фамилии в замену иноязычной. — Майская (вместо Меерсон), Белинский (вместо Штейн), Островой (вместо Фукс), Тополь (вместо Каплан), Подгорный (вместо Ицек). Один из Штейнов заменил свою фамилию так: Кристаллов. Близких переводов не обнаружено. Отметим пример такого перевода, относящийся к 20-м гг.: Златоцветов вместо Гольдфарб.

Наконец, сделаем замечание о форме новых фамилий. Большинство их взято из запаса существующих фамилий: Большаков, Яковлев и др. Но во многих случаях взяты не готовые фамилии, а образованы новые, — образованы от какого-нибудь корня с присоединением того или иного суффикса. О значении корня (основы) в новых фамилиях говорилось выше. Теперь отметим те суффиксы, которые являются продуктивными в отношении образования фамильных имен. Для этого служат обычно суффиксы *-ов*, *-ев*, *-ин*, *-ский*, *-овский*. Суффиксы *-ов(-ев)*, *-ин* не вносят оттенка особой значимости. — Бык → Быков, Резник → Резников, Ворона → Воронов, Дехтяр → Дехтярев, Козел → Козлов, Кислый → Кислов, Свободов (вместо Сопляков), Днепров (вместо Негодяев, Богомолов), Ландышев (вместо Чеснов), Уралов, Вузов, Роялин (вместо Блохин), Далин (вместо Сытых). Но суффиксы *-ский*, *-овский* применяются, если не во всех случаях, то в большинстве, для повышенной стилиевой значимости новой фамилии. Напр.: Орионский (вместо Кабанов), Полярский, Берегинский, Машининский, Днепровский (сравните фамилию попроще: Днепров) и др.

В одном случае употреблен суффикс *-ец*: Уралец (вместо Пузанков).

В образовании новых фамилий применяются также следующие принципы:

1) Объединение сокращенных слов — фамилии и личного имени: «Васбор» вместо «Васильев Борис», «Гис» вместо «Гнусин Степан Иванович».

\* Так в оригинале; может быть, «Капризенко»? — Б. У.

2) Оставляют часть фамилии, если эта часть имеет некоторое значение. — «Подымин» вместо «Подыминогин», «Гельский» вместо «Архангельский», «Ленский» вместо «Боговлевский» (несколько лиц из разных мест так изменило свою фамилию).

Удерживают часть фамилии и придают этой части фамильный суффикс. — «Познов» вместо «Познофиркин», «Веденцов» вместо «Веденский».

3) Объединяют начальную и последнюю часть фамилии. — «Арский» вместо «Архангельский», «Бенский» вместо «Благовещенский».

4) Изменяют один или несколько звуков в прежней фамилии. — «Балтин» вместо «Балдин», «Воронов» вместо «Варенов», «Гнедин» вместо «Гнидин», «Майский» вместо «Майсюк», «Миличков» вместо «Мальчиков», «Негодов» вместо «Негодяев», «Караванский» вместо «Каравашкин», «Светлов» вместо «Святин».

## II

В последние годы сделаны многочисленные заявления не только о перемене фамилий, но и личных имен. Мотивы перемены личных имен вызваны общественной группировкой в дореволюционной России. Именно, отказываются по большей части от таких имен, которые в недалеком прошлом применялись обычно в среде низших классов. Отпечаток этой среды на таких именах чувствуется многими и вызывает отказ от них. — 1) Анисим, Антип, Гавриил, Ефим, Ефрем, Захар, Кузьма, Лука, Макар, Малафей, Никита, Степан или Стефан, Тит, Фома и др.

2) Агафья, Акилина или Акулина, Анисья, Аграфена, Дарья, Матрена, Меланья, Прасковья, Степанида, Феврония, Фекла и др.

Иногда отказываются от таких имен, которые являются необычными для личных названий, — Агафангел, Кукша, Лупандий, Мамонт, Феопемт, Январий, Аполлинария, Келина и др.

Меняют свои имена и лица не из русской среды. Так Альфонс (Тетржевский) стал Владимиром, Мухамед-Шерифа — Михаилом, Чи-Шао-Хуан-Ши Алмазовым Михаилом. Меняют свои имена многие лица также из еврейской среды. Многочисленны перемены имени Абрам (на Александр, Борис и др.). Сделаны заявления о перемене и других имен: Израиль, Мордух, Цодик, Хаим, Хая и др.

Новые личные имена взяты чаще всего из имен традиционных, не «опрошенных» и лишенных того значения, которое побуждает к перемене прежнего имени: Александр, Анатолий, Борис, Виктор, Владимир, Игорь, Леонид, Михаил, Елена, Галина, Людмила, Маргарита, Тамара и др.

Берут и такие имена, которыми раньше не пользовались в русской среде с ее традиционно-календарными именами: Джон (вместо Лаврентий), Альберт (вместо Фотей), Генрих Гальстер (вместо Лаврентий Баранов), Роберт Янковской (вместо Петр Петров), Эмилия (вместо Евдокия), Эльвира (Прасковья), Марта (Фекла), Томилла (Устинья), Матильда (Матрена), Лия (Матрена) и др.

Воспользовались и классической древностью: Евдокия (в быту Авдотья) стала Дианой (Никулиной). Наконец, отметим имя Крекинг: Конбайнов Крекинг. Так переименовал себя Назаров Константин («Крекинг» взято из технической практики нефтяного производства; напр., «крекинг-процесс» — перегонка нефти при высоком нагревании; англ. creek, creaking).

В революционные годы новорожденным дают иногда имена не традиционные, а такие, которые образованы от имен вождей и идеологов пролетариата, от названий революционных явлений и разных сторон жизни революционного общества. Из таких имен отметим широко распространенные имена Владилен, Вилен, Владлен, Нинель (значение чит. с конца), образованные от имен «Владимир Ильич Ленин». Отметим еще такие имена: Энгельсина (от «Энгельс»), Майя. Последнее имя для названия лиц применялось и раньше. Но теперь оно получило революционную окраску, ассоциируясь с весенним днем рабочей солидарности, с 1 Мая. Среди заявлений о перемене имен находятся в числе новых имен также Владилен, Владлен, Майя.

## О РАБОТАХ П. А. ФЛОРЕНСКОГО

К. П. Флоренский

Из автобиографии:

«Родился 9 января (ст. ст.) 1882 г. около местечка Евлах Елизаветпольской губернии (ныне Азербайджан). Отец мой, инженер путей сообщения, сын врача, строил участок Закавказской ж. д., и вся семья жила в товарных вагонах железной дороги на месте будущей станции.

Детство я провел сперва в Тифлисе и Батуме, где отец строил военную Батумо-Ахалихскую дорогу, затем снова в Тифлисе.

По окончании гимназии в 1900 г. я поступил в Московский Университет на физико-математический факультет, по математическому отделению. Но в университете главное значение для меня имели не лекции, а собственные занятия в библиотеке, причем в каждом вопросе моим стремлением было углубиться в него до конца наличных возможностей. В университете моими руководителями были Н. Е. Жуковский, Б. М. Млодзиевский и Л. Н. Лахтин, а влияние испытал я особенно большое от Н. В. Бугаева. Параллельно занятиям математикой и физикой я посещал лекции философского характера и работал на соответственных семинариях. Штудировал историю отдельных физико-математических дисциплин.

По окончании курса в университете я был оставлен Жуковским и Лахтиным на кафедре математики. Но в намеченную мной еще в гимназии программу входила еще история мировоззрения народов. С этой целью, не прерывая занятий математикой, я поступил в Московскую Духовную Академию, древнейшее высшее учебное заведение в России, и погрузился там в библиотеку, считающуюся по своей специальности лучшей в мире. Мои занятия математикой и физикой привели меня к признанию формальной возможности основ общечеловеческого мирозерцания (идея прерывности, теория функций, числа).

По окончании курса Академии я остался в ней доцентом, а затем экстраординарным профессором по кафедре, которая называлась Историей Философии, а затем Историей Мировоззрения. Параллельно этому я преподавал некоторое время физику и математику в среднем учебном заведении.

После революции стал читать лекции по физическим и математическим предметам в Сергиевском Педагогическом Техникуме, причем разработал ряд курсов по дисциплинам, тогда почти не имевшим литературы (дидактика геометрии, энциклопедия математики и др.).

Наряду с этими занятиями, в 1913 и 1919 гг. я был привлечен к организации Комиссии по охране памятников старины Троице-Сергиевой Лавры, и тут проработал два года. Моей задачей было применить некоторые технологические и математические понятия к анализу и описанию произведений древней художественной промышленности, особенно металлической.»

Из обращения Комиссии в начале 1919 г.:

«Десяти лет народ воспитывался в школах и в обстановке, лишившей его возможности понимать и ценить свое лучшее достояние. Систематически

отравлялся вкус его, затемнялось понимание его, и только недавно стало возвращаться понимание древне-русской архитектуры, а затем и живописи. Но предстоит еще грандиозная работа, к участию в которой призван весь русский народ, чтобы художественно перевоспитаться, восстановить творческие силы народа, и в этом направлении — ближайшая задача — выявить народным массам художественные сокровища Троице-Сергиевой Лавры.». (Выпускаю <К. Ф.> работы П. А. в области электротехнического материаловедения с 1920 г.).

«В 1921 г. я был избран профессором Высших Художественных Мастерских по кафедре «Анализа пространственности в художественных произведениях» на печатно-графическом факультете. Эту дисциплину надо было создать, воспользовавшись данными математики, физики, психологии и эстетики. Как всегда в моей жизни, трудность работы лишь привлекала меня. и в течение 3-х учебных годов я разрабатывал эту дисциплину и написал собственный курс...»

Из высказываний:

(О «Мнимостях в геометрии», 1922 г., 13/IX; письмо к цензору):

«...Разрабатывая монистическое мировоззрение, идеологию конкретного, трудового отношения к миру, я был и есмь принципиально враждебен спиритуализму, отвлеченному идеализму и таковой же метафизике. Как всегда полагал я, мировоззрение должно иметь прочные конкретные корни и завершаться жизненным же воплощением в технике, искусстве и проч. В частности я отстаиваю не-евклидовскую геометрию во имя технических применений в электротехнике (большая работа моя о пространствах и электрических полях будет вскоре опубликована). В виду этого и обсуждаемое место моей брошюры должно быть толкуемо не в отдельности, а по связи в целой книге о мнимостях и вообще моих научных трудов, имеющих быть напечатанными в технических сборниках Главэлектро (теория мнимости может иметь физическое, следовательно техническое применение...).

(Письмо В. И. Вернадскому 9/IX 1929 г.):

«Благодарю за доклад о необходимости изучения истории науки. Задачи, ставимые Вами, много лет разрабатывались мною в специальных курсах, так что я не могу не радоваться, видя осуществление того же в больших размерах...». «За долгое время моих занятий в области истории мысли, в связи с филологией, историей философии и т. д. у меня накопился значительный материал по истории научной терминологии и отдельных научных понятий и концепций, причем мое внимание особенно привлекали наиболее далеко прослеживаемые исторические корни терминов и понятий. Было бы нецелесообразно дать этому материалу погибнуть, так как лишь при известном, редко встречающемся сочетании интересов, подобные вопросы могут быть освещаемы, а мне приходилось пользоваться для освещения не только обычными ресурсами, вроде математики, математического естествознания, философии и т. п., но и прибегать к данным лингвистическим, филологическим и археологическим. Мои материалы не оформлены, и для приведения их в порядок требуется не мало труда...».

1919 г.:

«Предметом научных исследований П. А. Флоренского были и продолжают быть принципы жизнепонимания в их истории и в их логическом и психологическом строении. Занятия математическим естествознанием и геологией гл. обр. под руководством отца в юности, дальнейшие занятия математикой, преимущественно со стороны ее философской значимости, философией, богословием и, последнее время, историей искусства всегда рассматривались им как пути к конкретному познанию вышеуказанных принципов. Большинство же напечатанных им работ представляют попутные экскурсы в области, почему-либо оказавшиеся необходимыми в общем ходе исследования.»

Полное собрание сочинений П. А. Флоренского, на издание которого им был заключен договор в 1918 г. (в возрасте 36 лет!) должно было состоять

из 19 томов, посвященных этим вопросам. Основная часть работ не печаталась, многое осталось в виде различного рода набросков и подборок.

С 1921 г. П. А. Флоренский переходит на работу в нарождавшуюся электротехническую промышленность и в двадцатые годы все больше внимания уделяет исследованию конкретных вопросов электротехники. В тридцатые годы П. А. Флоренский кроме того занимается проблемой физики вечномерзлых грунтов и хозяйственным использованием морских водорослей.

В предстоящий сборник вошло несколько отрывков из работ П. А. Флоренского, которые хотя и относятся к тематике сборника, но выбраны более или менее случайно, исходя главным образом из необходимости известной цельности отрывка в пределах малого объема сборника.

«Пифагоровы числа» представляют первую часть работы «Число как форма», состоящей из следующих разделов: Пифагоровы числа. Приведение чисел. Повышение чисел. Элементарное введение в топологию. Вся работа является частью чтений по энциклопедии математики, курс которой читал П. А. Флоренский в Сергиевском институте народного образования в 1919—1920 гг. Задачей ее автор считал установление элементарным путем некоторых понятий топологии. Работа была подготовлена к печати и даже имеет обложку книги в виде гравюры на дереве, выполненной художником В. А. Фаворским в 1922 г.

«Закон иллюзий» является отрывком из работы «Анализ пространственности в художественно-изобразительных произведениях», составленной по курсу лекций, которые читал П. А. Флоренский во ВХУТЕМАС'е в 1921—1924 гг. под тем же общим названием. Этот курс полностью сформировался в 1923 г., и в 1924 г. был подготовлен для печати.

«Symbolarium» (Словарь символов), предисловие которого помещено в сборнике, задуман как большая коллективная работа под редакцией П. А. Флоренского и А. И. Ларионова. Сам «словарь» остался незаконченным и состоит из ряда черновых материалов по первой части работы. Предисловие помещено 1923 г.

Следует отметить, что многие работы П. А. Флоренского вынашивались им в течение ряда лет, к некоторым он возвращался и впоследствии, так что дата, помеченная на работе, отражает лишь известный момент ее творческого исполнения, а не созревания работы в целом.

Сам П. А. Флоренский представлял печатание своих работ в виде отдельных очерков, имеющих самостоятельное значение и выходящих по мере их готовности. Таким образом, издатели сборника, хотя и помещают в нем разрозненные отрывки, но считают, что сам метод их печатания отвечает замыслу автора и лишь совмещение разных отрывков в одном сборнике является произвольным.

Умер П. А. Флоренский 15 декабря 1943 г. в возрасте 61 года.

## ПИФАГОРОВЫ ЧИСЛА

П. А. Флоренский

### I

С началом текущего века научное миропонимание претерпело сдвиг, разного которому не найти, кажется, на всем протяжении человеческой мысли; даже скачок от Средневековья к Возрождению теряет в своей значительности, будучи сопоставлен с мыслительной стремниной нашего времени. Слово *революция* кажется слабым, чтобы охарактеризовать это событие культуры: мы не знаем, еще не знаем, как назвать его. Увлекаемые вырвавшимся вихрем, мы не имеем и способов достаточно оценить скорость происходящего процесса, как не выработали еще в себе категорий сознания, которыми можно было бы выразить общий смысл совершающегося. Сознательно взгляды вавшиеся в научную мысль как целостный процесс культуры, конечно, и ранее, с последней четверти XIX века, предвидели надвигающийся переворот сознания: имени Николая Васильевича *Бугаева* (1838—1903 гг.) принадлежит тут едва ли не первое место, во всяком случае одно из первых. Но ни он, ни кто-либо другой не могли предусмотреть даже приблизительно ширину и глубину духовно предчувствуемого и подготавливаемого ими взрыва. Впрочем, и мы, младшее поколение, скорее *чувствуем* внутреннюю связанность отдельных потрясений и откровений в различных областях знания, нежели можем отчетливо объединить их в одно целое. Только некоторые из характерных признаков сдвига уже установились в нашем понимании. Среди таковых отметим здесь два характернейшие, к тому же нужные нам в этой работе. Эти два признака суть *прерывность и форма*.

Миропонимание прошлых веков, от Возрождения и до наших дней, вело во всех своих концепциях *две* линии, по духовной свей значительности весьма родственных между собою. Первая из них есть *принцип непрерывности* (*lex continuitatis*), а вторая — *изгнание понятия формы*. *Non posse transire ab uno extremo ad alterum extremum sine medio* — невозможно от одного крайнего перейти к другому без промежуточного — таков принцип непрерывности. Нет раскрывающегося в явлении общего его плана, объединяющего собою его части и отдельные элементы — таков смысл отрицания формы. Родственность и взаимная связанность обоих возрожденских стремлений понятна: если явление изменяется непрерывно, то это значит — у него нет внутренней меры, схемы его, как целого, в силу соотношения и взаимной связи его частей и элементов полагающей границы его изменения. Иначе говоря, *непрерывность изменений имеет предпосылкою отсутствие формы*: такое явление, не будучи стягиваемо в единую сущность изнутри, *не выделено* из окружающей среды, а потому и способно неопределенно, без меры, растекаться в этой среде и принимать всевозможные промежуточные значения. Эволюционизм, как учение о непрерывности, существенно подразумевает и отрицание формы, а следовательно — индивидуальности явлений; и эта взаимосвязанность обеих склонностей мысли равно относится ко всем видам

эволюционного учения, будь то идеология, психология, биология, социология или политика.

XIX-й век, век эволюционизма по преимуществу, потому-то и формулировал окончательно этот, эволюционный, строй мысли, которым дышала вся возрожденская культура, что сам был *заключительным*: эволюционизм, как известно, проникший во все области культуры, был суммирующим панегириком над свежее могилою Возрождения. А скромные на вид, не угрожающие по смыслу, ростки нового мировоззрения уже подымались из этой могилы. Попросту говоря, в отраслях знания самых разных неожиданно обнаруживаются к началу XX-го века явления, обладающие заведомо *прерывным* характером; а, с другой стороны, добросовестному работнику мысли с несомненностью приходится тут удостоверить, спять-таки в разных областях знания, наличие *формы*.

Достоин внимания, что в *одних* случаях формально-математическое исследование понятий предварило опытное их применение; в *других* же, напротив, именно конкретный материал дал повод к разработке соответственных орудий мысли. Так, теория функций действительного переменного тонко разработала превосходный подбор понятий и терминов, еще и ныне далеко не использованный, и тем, кто недостаточно вдумывается в историю мысли, с ее неравенствами и несоответствиями роста, — тем могущей казаться праздными хитросплетениями; но можно быть уверенным, что в свое время, вовсе недалекое, и эти тонкости окажутся не тонкостями, а различиями совершенно необходимыми даже в практической жизни. Да и сейчас, не имеем ли мы в метеорологических кривых, в траекториях броуновских движений, может быть — в некоторых случаях волновых колебаний, затем в поверхностях ограничивающих коллоидальные зерна некоторых эмульсий, в поверхностях некоторых кристаллов и т. д., и т. д., — не имеем ли мы здесь непрерывных кривых линий и поверхностей без касательных, т. е. непрерывных функций без производной?

С другой стороны, явления жизни, душевные процессы, произведения творчества и прочее заставили признать формообразующее начало, а далее оказалось, что и физика не может отстранить от себя понятия о целом: даже механика, злейший враг этого понятия, оказалась опирающейся на него, коль скоро заговорила о движениях с наследственностью, об устойчивости динамических систем и т. п. Электрические и магнитные силовые поля, гистерезис, даже явления механической упругости и т. д. нуждаются в принципиально новых методах, систематически применяющих понятие о целом, — «которое *прежде своих частей*» — и которым, следовательно, определяется сложение его элементов. А это есть *форма*. И методы такого рода были вызваны самою практикой жизни, потребностями не только философскими, но и техническими. Теория интегральных и интегродифференциальных уравнений, функции линий, поверхностей и многомерных гипер-образований, линейные, поверхностные и прочие тому подобные уравнения, функциональное исчисление, топология и прочие тому подобные дисциплины — это все методы будущего, существенно становящиеся именно на тех основах, которые принципиально отрицались наукой еще недавнего прошлого.

## II

Где обнаруживается прерывность, там мы ищем целого; а где есть целое — там действует форма и, следовательно, есть индивидуальная отграниченность действительности от окружающей среды. Иначе говоря, там действительность имеет дискретный характер, есть некоторая монада, т. е. в себе замкнутая (конечно, относительно) неделимая единица. Значит, там возможен и счет.

И наоборот: без формы нет прерывности, нет, следовательно, образов обособления, значит, нет расчлененности, а потому невозможен и счет.

Эта индивидуальная расчлененность мира, его счетность занимает все более места в рождающемся ныне миропонимании. Не скажем «только счет-

ность» и не станем здесь углубляться в более точное пояснение этого слова; но что бы мы ни думали о проблеме континуума, ближайшее содержание сказанного бесспорно. Молекулы, атомы, ионы, электроны, магнетоны, эфирные корпускулы (например, в зернистом эфире Осборна Рейнольда), эфирные шприцы лорда Клиффорда, кванты энергии, спектральные излучения, силовые линии электрического и магнитного полей, состоящих, по *Дж. Дж. Томсону*, из отдельных волокон, кристаллы, растительные, животные и человеческие особи, клетки, ядра, хромосомы и т. д. и т. д. — всё это имеет атомистический или монадный характер, следовательно подлежит счету. Даже время и пространство признаются конечно-зернистыми, атомистическими (Серрапион Машкин, Рессель, отчасти Больцманн и Клиффорд): современная мысль возвращается к кшанам, моментам, чертам, мгновениям и т. п. древней и средневековой философии.

Всякая определенность численных отношений, установленная опытом, побуждает искать некоторые естественные единицы, не подлежащие непрерывности изменений и делений. «Всякий раз, как рациональное число действительно связано с каким-либо явлением, это необходимо является заслуживающим внимания обстоятельством в нем, и указывает на нечто вполне определенное и могущее быть выяснено. Всякая прерывность, которая может быть открыта и сосчитана, есть расширение нашего знания. Оно не только обозначает открытие естественных единиц и прекращает нашу зависимость от искусственных, но проливает свет также и на природу самых явлений» (Оливер Дж. Лодж).

Совершенно незаметно для себя, наука возвращается к пифагорейскому предположению о *выразимости всего целым числом* и, следовательно, — о существенной характеристике для всего — свойственного ему числа. «Всё есть число» — от этого древнего изречения недалеко современное миропонимание, и пророчески звучат стихи математика Якоби:

То, что ты в Космосе видишь, есть только божественный отблеск,  
А над богами царит сущее вечно Число.

Однако и пифагореизм возрождается хотя и непредвиденно, но не без подготовки: арифметизация всей математики, в каком направлении шла работа весь XIX-ый век, вырыла идейные русла, конкретное значение которых начинает выясняться только в наше время.

Современная научная мысль обнаруживает потребность в хорошо выработанном механизме числовых функций и вообще числовых изучений — в том, что называют *арифмологией*. Можно предвидеть, [что] недостаточная развитость арифмологических дисциплин будет камнем преткновения новой натур-философии и потребует в скором времени концентрации математических сил именно в этом направлении.

### III

Между тем, сравнительно малая успешность арифмологических изысканий объясняется не только отсутствием жизненного и, в частности, практического спроса на таковые, но и неясностью в сознании основного понятия о числе, даже ложностью его. *Ἀριθμός* — число, это, согласно *М. Бреалю*, — то же слово, что *ἀριθμός* — сочленение, член, состав, и означает, следовательно, *упорядоченную связь, расчлененное единство*. Вот этот-то характер *единства*, живо чувствовавшийся пифагорейцами, основательно позабыт поколениями, нам непосредственно предшествовавшими. Обычное определение числа, как «суммы единиц» уничтожает число в качестве индивидуальной формы, и тем самым разрушает его, как *universale*. Правда, это понимание числа опирается на *Ньютона* и, далее, на Евклида, сказавшего, что «число есть множество, составленное из единиц — *ἀριθμός δὲ τὸ ἐκ μονάδων συνημιένον πλήθος*» (Евклид, — Начала, книга VII). Но, по словам Ямвлиха,



уже *Фалес* определил число как «систему единиц»; а Евдокс в IV веке до Р. Х. говорил, что «число есть заключенное в границы, т. е. оформленное множество — *ἀριθμὸς ἐστὶ πλῆθος ὁρισμένον*». На органически простом характере числа настаивает также *Никомах*. Дальнейшая мысль все время колеблется между пониманием числа, как суммы, совокупности, вообще некоторого внешнего накопления, и — как некоторого единства не количественно, а качественно отличающегося от прочих подобных единств. Иначе сказать, это есть колебание между числом, как агрегатом, и числом, как формой.

Достоин внимания, что даже такие глубокие мыслители, как *Лейбниц*, путались между этими двумя мысленными подходами к понятию числа. Так, в 1666 г. в предисловии к *Dissertatio de arte combinatoria*, Лейбниц весьма настаивает на *целостности* числа, как абстракта от объекта, мыслимого единым интеллектуальным актом: коль скоро этот акт один, единым будет и число, хотя бы содержанием единого акта были бы лета Мафусаила: «abstractum autem ab uno est unitas, ipsumque totum abstractum ex unitatibus, seu totalitas, dicitur numerus — абстракт же от единого — есть единство, сам же целостный абстракт от единиц или целокупность, называется числом». Кажется, яснее быть не может! Но через три года, в письме в Тэммазию, тот же философ объявляет, что «определение числа есть: один да один, да один и т. д., или единицы» — полное уничтожение всего предыдущего.

Этого рода сбивчивость так обычна, что нет надобности пояснять ее дальнейшими примерами. Но по существу, понятие о числе, упускающее из виду его *индивидуальную форму*, в силу которой оно есть некоторое в себя замкнутое единство, безусловно ложно и коренным образом извращает природу числа. Тут число хотят образовать последовательным накоплением единиц, или, в порядковой теории *Кронеккера* и *Гельмгольца*, последовательными переходами по ступеням основного ряда числовых символов; тогда неизбежно возникает вопрос, *сколько* же именно раз должно последовательно прибавиться по единице, или — *сколько* именно раз нужно переходить в основном ряду со ступени на ступень. Пока на вопрос «сколько раз?» ответа не дано, мы не имеем права считать понятие о числе установленным, ибо до тех пор одно число ничем не отличено от другого, и все они безразлично — суть символы накопления единиц или же символ перехода по ступеням вдоль ряда, но ни в коем случае не числовые индивидуумы. Без индивидуальности их ряда не построить, а между тем не ряд образует числа, а числа — ряд. Когда же ответ на вопрос «сколько раз?» дан, то тогда уже нечего производить последовательное сложение или последовательное восхождение: своим ответом мы обнаружили уже, что имеем понятие данного числа, и, следовательно, строить его нет надобности.

Число есть, следовательно, некоторый прототип, идеальная схема, первичная категория мышления и бытия. Оно есть некоторый умный первоорганизм, качественно отличный от других таких же организмов — чисел. И не без основания Платон почти отождествил свои *идеи* с пифагорейскими числами, а неоплатоники слили те и другие с богами:

То, что ты в Космосе видишь, есть только божественный отблеск,  
А над богами царит сущее вечно Число.

Светом правильного понимания числа обязана новая наука *Георгу Кантору*. Он рассматривает «целые числа и порядковые типы как универсалии, которые относятся ко множествам и получаются из них, когда делается абстракция от состава элементов. Каждое множество вполне отличных друг от друга вещей можно рассматривать, как некоторую единую вещь для себя, в которой рассматриваемые вещи представляют составные части или конститутивные элементы. Если делают абстракцию как от состава элементов, так и от порядка, в котором они даны, то мы получаем *количественное число*, или *мощность* множества; здесь мы имеем общее понятие, в котором элементы, как так называемые единицы (Einsen) срастаются известным образом в такое органическое, единое целое, что ни один из них не пред-

ставляет какого-нибудь иерархического преимущества перед другими элементами. Если вышеуказанный акт абстракции совершается над некоторым данным, упорядоченным в одном или нескольких отношениях (измерениях) множеством, — лишь в отношении состава элементов, так что их взаимный порядок сохраняется и в том общем понятии, которое образует таким образом некоторое единое органическое целое, состоящее из различных единиц, сохраняющих между собой — в одном или нескольких отношениях — определенный взаимный порядок, то мы получаем благодаря этому такое *universale*, которое я называю вообще *типом порядка*, или *идеальным числом*, а в частном случае вполне упорядоченных множеств — *«порядковым числом»*. Таким образом, количественные числа, как и типы порядка, представляют *простые* абстрактные образования; каждое из них есть *истинное единство* (*μονάς*), потому что в нем *воедино* связано множество и многообразие единиц. Если нам дано множество *M*, то элементы его следует представлять себе раздельными. В умственном же отображении его, которое я называю его типом порядка, единицы соединены в *один организм*. В известном смысле можно рассматривать каждый тип порядка как некоторый *compositum* из *материи* и *формы*. Закрывающиеся в нем абстрактно отличные единицы дают *материю*, между тем как существующий между ними порядок соответствует *форме*.

Евклид «рассматривает единицы в числе столь же раздельными, как и элементы в том дискретном множестве, к которому он его относит. По крайней мере в евклидовском определении не хватает прямого указания на *единый характер* числа, между тем как это *безусловно существенно* для него». «Мы должны поэтому представлять себе под *n*-кратным типом порядка *идеальный образец* (*paradigma*) *n*-кратно-упорядоченного множества, как бы *n*-мерное целое действительное число, т. е. некоторое логически, органически-единое соединение *единиц*, упорядоченных в *n* различных и независимых друг от друга отношениях, которые здесь нужно называть *направлением*».

Если бы теория кратно-протяженных типов порядка была достаточно разработана, то одним числом выражалось бы сложнейшее строение объектов природы, и познанию действительности, как царству форм, было бы выковано могущественное орудие. Но однако не этот круг вопросов служит сейчас предметом нашего внимания.

#### IV

*Тип порядка* и *мощность* множества логически различны; но не следует думать, будто этим логическим различием можно пренебречь хотя бы в практическом пользовании; так обстоит бы лишь при взаимнооднозначном соответствии мощности и типов порядка. Но этого соответствия *нет*, и данная мощность принадлежит не одному, а *многим* типам порядка.

В отношении типов кратных это очевидно; бесспорно это также и в отношении типов простых, но трансфинитных; даже типы множеств благоустроенных, — порядковые числа —, от их мощностей, — чисел количественных —, должны быть различаемы вовсе не только в порядке отвлеченно-логическом. Дело в том, что лишь в отдельных случаях парными перестановками элементов два множества различного строения, но одинаковой мощности, могут быть сделаны *подобными* друг другу, т. е. приведены в *конформное* соответствие: так, чтобы у соответственных элементов было одинаковое ранговое отношение; следовательно, вообще говоря, они *не* подводятся под одно и то же порядковое число.

Таковы *множества трансфинитные*. Им резко противопоставляются *множества конечные*, относительно которых различие порядковых и количественных чисел признается имеющим значимость только принципиально логическую; каждому количественному числу соответствует, согласно общему убеждению, одно, и только одно, порядковое.

Это убеждение предполагает всегдашнюю возможность перевести всякое конечное множество последовательными парными транспозициями из одного порядка во всякий другой. Если у трансфинитных множеств данное строение может быть заведомо трансцендентным процессу парных перестановок, то в отношении конечных множеств такая возможность почему-то загодя исключается, хотя никогда и никем такое исключение *не было обосновано*. Однозначность соответствия количественных и порядковых чисел в области конечной, впрочем, не только не доказана, но и существенно недоказуема, как всякая вера в природу *будущего* или вообще не дошедшего до сознания опыта над действительностью. Ведь дело здесь не о связи между собою понятий, уже установленных, а о свойствах действительности, а priori не установимых: множество есть конкретное содержание различных отвлекаемых от него универсалий, точка приложения умственных операций, и потому мы не можем заранее из всякого возможного будущего опыта исключить свойства, логическая немислимость которых отнюдь не доказана.

В нашем случае, логически *нет* оснований утверждать, будто *всякое* строение конечного множества может быть преобразовано во всякое другое парными перестановками элементов. Натур-философски же естественно думать о формах конечных множеств, как о неприводимых друг к другу, *качественно* различных между собою, хотя бы они и подводились под одно и то же количественное число.

Может быть, с этой точки зрения следовало бы пересмотреть вопросы молекулярной, атомной и, вероятно, электронной диссимметрии, т. е. в плоскости *числа*, а не пространства; биология, в частности, наука о наследственности, где существенным признается *число* хромосом, теория мутаций и т. д. в будущем признают необходимостью воспользоваться обсуждаемым кругом понятий.

Но как бы-то ни было, а естествоиспытателю никак не может представляться самоочевидным, будто два конечные множества одной мощности тем самым и подобны между собой. Счет есть последовательная установка соответствия между единичными элементами множества и последовательными числами натурального ряда. Следовательно, в результате счета получается число порядковое, но отнюдь не количественное. Но ни из чего не видно, что, считывая два равные по количеству множества, мы непременно получим в обоих случаях одно и то же порядковое (*не* количественное — повторим) число; о возможности же всегда, при равных мощностях, получать один и тот же краткий тип порядка — говорить тем более не приходится.

## V

Между тем, с различением типов и мощностей, и, в частности, порядковых и количественных чисел, мы вынуждены считаться, как только теоретические калькуляции алгебры или теории чисел мы соотносим со счетом в действительности: по-видимому, редко задумываются, что результат алгоритмических калькуляций может быть переносим на множества, как предмет счета, лишь синтетическим суждением, и возможность такого переноса вовсе не подразумевается сама собою. В алгебре и в теории чисел в большинстве случаев мы производим действия над числами *количественными* и потому не имеющими типа, лишенными строения, а следовательно, — и неизобразимыми. Это — *вообще числа*. Покуда они остаются «вообще», изображать их в частности — нет нужды; но за то они и неприменимы ни к какому конкретному множеству. Да мы и не знаем, как можно перейти от этих чисел «вообще» к числам «в частности», оставляя при этом числа бесструктурными.

А между тем, мы не обладаем непосредственной интуицией мощности и, следовательно, не способны обозначить и назвать мощность (количественное число), как таковую. Чтобы быть узнано, познано, названо и обозначено, число должно быть расчленено; а без расчленения оно есть не более как хаотическое множество, неопределенность. Но это расчленение, по следам

естественного расчленения множества (как объект природы, множество непременно имеет свою форму, значит — и соответственное членение), утверждает *порядок* множества. А потому, отвлеченная схема такого множества, по самому приему образования ее, обязательно есть тип порядка, идеальное число, в частности, — число порядковое, но никак не количественное. Считая — мы никогда не получим количественного числа, — непременно порядковое или тип порядка. Всякая система счисления расчленяет множество, на том или другом основании, причем возможны и даже отчасти применяются системы счисления с основанием переменным (таковы все системы мер, разве что за исключением метрической).

В алгебре и в теории чисел вопроса об *изображении* числа по системе того или другого основания просто не существует, и лишь по старой памяти где-то мимоходом делается замечка о системах счисления. Но это так потому, что в названных дисциплинах обсуждаются числа количественные, и применимость найденного к действительным множествам никогда не становится предметом внимания. Но теоретико-познавательного и психологически невозможен числовой ряд без системы счисления. Счет в его отношении к действительному множеству подразумевает числовой ряд, а в числовом ряде — и принцип его установки, — систему счисления.

Сосчитать — значит *изобразить* число: множество не изображенное — в числовом смысле и не познано, не сосчитано. Изображенность числа не есть, следовательно, только психологический костыль арифметики, без которого она обошлась бы, хотя и менее удобно, — не есть внешняя одежда арифметического понятия, одеваемая на число ради удобства и благопристойности, но существенно входит в самый акт числового познания: она необходима.

Мы привыкли к мысли об *изобразимости* одного и того же числа (т. е. количественного) по разным системам. Слишком привыкли, считаем выбор системы почти безразличным. Может быть, в каких-либо отношениях она и в самом деле не имеет решающего значения, но тем не менее не должно быть забываемо, что конкретный счет имеет дело с числами порядковыми, а два числа, хотя бы и одной мощности, но изображенные в разных системах, отличаются друг от друга своим членением — имеют разную форму и далеко не отождествимы между собой. Раз дело идет о порядковых числах, то написание их по разным системам — дает не одно и то же число.

Указывались неоднократно *преимущества* той или другой системы для счета тех или иных множеств; так, исторически известны системы с основаниями: 60 — у вавилонян, 20 — у ацтеков и кельтов, 6 и 12 — у различных народов, и т. д. Предлагались также факториальная нумерация, нумерация двочная, четвертичная, восьмиричная, двенадцатиричная и т. д.

Но, по-видимому, еще никем не подчеркнута для системы счисления возможность:

либо следовать *естественному* расчленению сосчитываемых множеств данного ряда,

либо, напротив, *насилуственно* перестраивать множества, уничтожая их собственное строение и вводя иное, им чуждое.

Соответственно избранная система счисления, — может быть, с переменным по тому или другому закону основанием, — позволяет самими числами выразить внутренний ритм и строй обсуждаемого явления; напротив, затемненность структуры изучаемого — во многих случаях должна быть вменена в вину непродуманно применяемой системе счисления.

Так, многие вопросы теории функций легко разрешаются при пользовании двочной системой, равно как и вопросы символической логики, например, у Буля; системы с основанием  $2^n$  указывались как естественно наиболее пригодные в теоретико-музыкальных исследованиях, а с основанием 60 — в работах астрономических; седемьмиричная система была бы пригодна во многих случаях календарного и историко-хронологического подсчета и т. д.

Если бы счет действительности производился *правильно*, т. е. без искажения структуры считаемого, а значит — по свойственной данному явлению

системе счисления, то тогда числом действительно выражалась бы суть явления, — прямо по Пифагору. Отсюда понятна глубочайшая необходимость изучать числа, — конкретные, изображенные числа, — как индивидуальности, как первоорганизмы, схемы и первообразы всего устроенного и организованного. Эта задача расширяется также и на числа трансфинитные, на трансфинитные типы порядка, где самое основание системы счисления может быть трансфинитно; но острота вопроса — именно в этой *изображенности* числа, в его познавательной воплощенности, хотя бы оно и было сверх-конечным.

## VI

*Число изображенное*, т. е. единственно возможное при счете число, почти не сделано темой исследования. Это звучит странно, но это так. Правда, в элементарно-математических журналах и развлекательно-математических книгах, предлагаются и решаются задачки такого содержания. Но кажется, за ними никогда не было признаваемо значения большего, нежели — интеллектуальных игрушек. Решаются же эти задачи не методически, случайными уловками из других дисциплин.

Изображенное число не стало до сих пор предметом своей науки; первые же всходы таковой зачали уже в древней Греции. Даже такая первоначальная потребность, как преобразование числа из системы в систему, не может быть удовлетворена непосредственно, путем подставки данного числа в некую формулу. Между тем, такое преобразование, помимо своего высокого теоретического интереса, было бы весьма полезно и практически, коль скоро мысль о надлежащем, сообразном случае исследования, выборе системы счисления утвердится в науке. Кстати сказать, ввиду этой именно потребности автором настоящей работы намечена схема счетного механизма, преобразователя чисел из системы одного основания — в систему другого; не составило бы затруднения придумать подобные механизмы, преобразующие числа в системы оснований переменных.

Другой существенный вопрос, — о числовых инвариантах и прочих инвариантных образованиях, — кажется, даже не ставился. Переписывая число по новой системе, мы получаем собственно *новое* число: число, как таковое, *не* инвариантно в процессе преобразования системы счисления. Но, однако, мы непосредственно чувствуем, что и новое — оно сохраняет *какую-то* связь со старым; другими словами, мы не можем не думать о пребывании *чего-то* в числе, когда основание системы подвергается группе преобразований. Возможно и необходимо поэтому задать себе вопрос:

Что именно пребывает инвариантным у такой-то совокупности чисел при преобразованиях основания таких-то и таких-то, включая сюда и введение оснований переменных.

С другой стороны, возникают и вопросы о том, у какой совокупности чисел или в отношении каких преобразований пребывают инвариантными заданные свойства.

А далее, требуют ответа вопросы:

о некотором закономерном изменении тех или иных свойств при тех или других преобразованиях основания и обратно;

о тех преобразованиях, или тех совокупностях чисел, при которых заданная закономерность изменения осуществится.

Наконец, аналогичные вопросы должны быть поставлены относительно: тех или иных соотношений между собою пар или некоторых более сложных комбинаций чисел, ибо и эти соотношения могут быть инвариантными или изменяемыми закономерно при тех или иных преобразованиях и у той или иной совокупности чисел.

Этот круг вопросов, несколько напоминающих теорию алгебраических форм, еще даже не ставился, хотя не трудно предвидеть существенную необходимость этих и подобных вопросов в наступающем миропонимании, где числовая прерывность формы выступает характернейшею категориею мысли.

В только что изложенном слегка намечены темы подлежащих изысканий, которых не обойти будущей науке и без которых не обойтись ей, уже пережившей глубочайший переворот. Но, конечно, не эти большие задачи составляют предмет издаваемых набросков, хотя и они обращены к будущему. Их задача — сделать один из первых шагов к изучению числа, как формы, — указать хотя бы какие-нибудь приемы, улавливающие внутренний ритм числа, его пифагорейскую музыку.

Электронное строение атома Бора и Резерфорда, конфигурации плавающих магнитов в опытах А. М. Майера, Р. В. Вуда, Деларива и Гюйи, в связи с явлением Бархгаузена, связь мутаций с числом хромосом — своего рода полимеризация вида — в исследованиях Моргана и т. д. и т. д., все подобные вопросы перекликаются с результатами настоящей арифмологической работы, хотя сейчас и преждевременно устанавливать имеющиеся здесь соотношения более точно.

*Два основных арифмологических алгорифма, разработанные здесь, — приведение чисел и повышение их, по-видимому, достаточно просты и чреватые последствиями, чтобы дать надежду на дальнейшие их успехи. Во всяком случае, будучи общими приемами исследования, они не идут мимо индивидуальности числа; и, следовательно, в обсуждении числа, как формы, должны занять какое-то свое место. Кроме того, эти алгорифмы могут быть полезны и технике: например, в теории зубчатых механизмов вроде часов, астрономических и числительных приборов и других механизмов, передающих и преобразующих не большие количества энергии, а некоторые смысловые соотношения, знаки, сигналы.*

Историки мысли не упустят, вероятно, отметить себе, что в числовой символике, широко распространенной в древних культурах и оттуда просочившейся в мышление нового времени, поскольку мышление это не подвергалось рационалистической обработке, — что в символике оба разрабатываемые алгорифма уже были применяемы, хотя и без мотивировки. Историкам мысли настоящая работа может быть, следовательно, полезна, как обоснование и математическая установка действий над числами, издавна применявшихся, но так, что было не видно в чем математический смысл их и есть ли он.

Впрочем, неправильно спрашивать пользы с только что родившегося младенца: «дайте ему вырасти, — скажем словами В. Франклина и М. Фарадея, — дайте ему вырасти и тогда спрашивайте с него пользы».

1922. X. 28—29.

## ЗАКОН ИЛЛЮЗИЙ

П. А. Флоренский

I



Целостность художественного произведения заставляет предполагать взаимную связь и обусловленность отдельных элементов его. В самом деле, если бы последней не было, то произведение сводилось бы к простой сумме этих элементов, и она не существовала бы иначе, как механический склад или куча отдельных рассыпающихся впечатлений. Очевидно, раз только произведение существует как таковое, т. е. как некоторое целое, раз оно не исчерпывается материалом, входящим в состав его, и обладает самостоятельной формой, то оно должно не пассивно составляться отдельными элементами, но — господствовать над ними, направлять их и делать их причастными своей целостности. Иначе говоря, каждый из отдельных элементов произведения, штрихи и пятна в гравюре, линии и краски в картине, поверхности, цвета и освещенность — в скульптуре и архитектуре, звуки — в музыке, звуки и образы — в поэзии и т. д., все элементы, каковы бы они ни были, должны в целом произведении восприниматься и оцениваться иначе, нежели они же, эти самые элементы, воспринимаются и оцениваются каждый в отдельности, сам по себе. Вне своей взаимосвязанности со всеми прочими элементами данного произведения, каждый из элементов его должен быть в нашем сознании не таким, каков он, когда воспринимается как подчиненный целому, вместе с другими. Если же этого нет, и отдельный элемент, берется ли он сам по себе, или как служащий целому, ничем не отличается там и тут, то нельзя не видеть или чуждости его данному произведению, случайности его в произведении, или же бессилия целого, неспособного воплотиться в своем материале. Но, по словам святых Отцов, «только небытие не имеет энергии». Целое, не способное подчинить себе и пронизать собою свои элементы, тем самым есть небытие. Это значит, оно не существует как произведение, только притязает быть таковым.

Каждый отдельный элемент художественного произведения, взятый сам по себе, обладает своею формой. Очевидно, он не мог бы служить воплощению некоторой высшей формы, нести целое, если бы форма его самого была безусловно жесткой и не способной изгибаться приспособительно к задаче целого. Таким образом, взаимодействие отдельных элементов выражается в изменении их формы, но таким, что оно воспринимается нами как упругое. В этом изменении формы мы сознаем силу целого, производящую это изменение. Но для этого необходимо этой деформации элементов, когда мы их берем совместно, существовать наряду с первоначальной их формой, которая может быть воспринята, раз только мы возьмем эти самые элементы отвлеченно от целого. Чтобы оценить силу целого, мы должны иметь всегдашнюю возможность сравнения: того, что было бы без целого, и того, что есть при наличии этого последнего. Если бы элементы застыли в своем деформированном виде и, восприняв действие целого, уже не были бы спо-

собны сами по себе восприниматься иначе, если бы, например, произведение было сознательно построено из таких элементов, самих по себе, какими они должны были бы оказаться в составе целого, его силою, то мы бы не имели возможности сравнивать, и тем самым целое не показало бы своей силы. Предупредительность элементов, деформирующихся сами по себе, сообразно требованию целого, лишила бы нас возможности воочию увидеть организующую силу этого целого и тем убедиться в его реальности. Оно доступно сознанию лишь при наличии упругой деформации, т. е. когда, во-первых, есть самостоятельная форма отдельных элементов как таковых, а, во-вторых, — форма их же, но измененная силами взаимодействия.

## II

Итак, в целом произведении элементы его воспринимаются и оцениваются не такими и не так, какими и как они воспринимаются и оцениваются, будучи взяты порознь. В таких случаях обыкновенно говорят: «Кажутся не такими, какие есть на самом деле», т. е. иллюзии. Но если признано будет полезным сохранить слово иллюзия в отношении психофизических синтезов, придающих отдельным элементам новую форму, то это должно быть сделано под неперменным условием отказа от выражения: «кажутся не такими, как суть на самом деле». Ведь элементы психофизического синтеза в порядке познавательном ничуть не менее ценны, нежели они самые, но разрозненно; даже, напротив, познавательное их значение — в синтезе повышается. Следовательно, нельзя кажется противопоставлять на самом деле. Или уж быть реалистичным и говорить: «элементы синтеза в целом не то, чем они были бы сами по себе», или же — расценивать все как субъективное и говорить вместе с субъективистами: «элементы синтеза кажутся не тем, чем они кажутся сами по себе, порознь».

Пусть же, если угодно, будет сохранено слово иллюзия, но без оттенка порочащего познавательную ценность того, к чему слово иллюзия применяется.

Обычно иллюзии обсуждаются как некоторое любопытное исключение, как редкий частный случай наших восприятий. Но если он и редок, то лишь постольку, поскольку мировосприятие большинства дробно, сосредоточивается только на отдельных элементах действительности и, по своей пассивности, мало способно к синтезу. Но по мере углубления синтетической деятельности и соответственно повысившегося внимания к форме, к целому значительного захвата, и поводов говорить, об иллюзии, в разъясненном выше смысле, делается все больше. Тут иллюзия делается существенно важным фактором восприятия. Наконец, в произведениях искусства, дающих облегченное восприятие очищенной от всего засоряющего формы, все дело — в крепко связанном и вместе широком синтезе.

Житейское понимание мало заинтересовано в синтезе и держится преимущественно отдельных элементов, как практически ценного материала. Научное понимание хочет синтеза, но берет его частично, производя скорее некоторое местное уплотнение воспринимаемого, нежели замкнутые в себе единства (отвлеченные схемы и теории, конечно, не могут рассматриваться как синтезы восприятий и потому не относятся к предмету нашего обсуждения). Наконец — искусство. В его деятельности синтез восприятий есть все, а отдельные элементы, сами по себе, — ничто. Его задача — именно связывание и взаимоподчинение отдельных элементов, чтобы сделать их телом целому.

И поэтому, деформация элементов в организованном целом, т. е., иначе говоря, иллюзия, есть самая суть деятельности художника. Но, отметим хотя и подразумевающееся само собою, иллюзия в художественном произведении не имеет ничего общего с иллюзорностью произведений определенных школ и направлений: иллюзия в произведении не делает произведения иллюзорным, как и, наоборот, произведение иллюзорное может страдать и именно страдать недостатком иллюзии своих элементов.



Дать психофизиологический анализ произведения — это значит прежде всего раскрыть законы иллюзии.

Прежде всего, об иллюзии в выше разъясненном смысле можно говорить там, где некоторое целое подчиняет себе отдельные свои элементы. Но целое как таковое не может сказываться непосредственно в отдельных элементах. Очевидно, подчинение их целому надлежит разуметь в том смысле, что элементы имеют в себе некоторое единообразие, и целое, в каждом из них порознь, открывается как общее. Элементы целого должны, вообще говоря, иметь тот или другой общий признак, некоторую монотонность своего повторения, которую, собственно, и дается исходный толчок к сознанию их как принадлежащих к одному целому. Но это единообразие просто дано, и в отношении его целое — пассивно. Активность же его усматривается в борьбе, которую ведут против этого подчинения отдельные элементы, сравнительно немногие, или относительно слабые, так что единообразие основной массы впечатлений этими исключениями не только не уничтожается, но, напротив, — подчеркивается.

Таким образом, формальною предпосылкою иллюзии, где бы иллюзия ни возникала, служит столкновение двух родов впечатлений, от двух явлений. Одно из них может быть названо общим, или господствующим, другое — частным, или подчиненным. Общее явление — это то, которое значительно преобладает над другим, или по численности своих элементов, характеризующих одним и тем же признаком, или по своей силе, или по пространству, на которое оно простирается, или, наконец, по длительности, с которою оно тянется. В некоторых случаях общим явлением может быть имеющее, по тому или другому мотиву, особую ценность, так что оно отмечается особым акцентом внимания. Так или иначе, а общее явление дает фон, на котором разворачивается другое, частное. Это последнее, как понятно из сказанного выше, характеризуется, сравнительно с общим, прямо противоположно ему, т. е. как относительно малочисленное, или слабое, или малое по своему протяжению или длительности. Иллюзия обусловлена взаимодействием в нашем сознании явления общего и явления частного.

Например: ледоход, наблюдаемый с моста, дает иллюзию попятного движения самого моста и наблюдателя, находящегося на нем. Общее явление тут — льдины, если их много, если наблюдаются они сравнительно долго, если покрытая ими поверхность воды относительно велика. Частным же явлением тут будет самый наблюдатель и несколько деталей моста, которых не много, малый кусок настилки моста, сравнительно беглый взгляд на эту настилку. Итак, отмечаем: общее явление — движущиеся льдины, частное явление — покоящиеся наблюдатель и мост, иллюзия — попятное движение моста.

Другой пример: долго пробыв на холоду и войдя в прохладную комнату, некоторое, сравнительно короткое время, мы воспринимаем ее как очень теплую. Тут общее явление — обширное холодное пространство, воспринимавшееся длительно, частное явление — сравнительно небольшое и недолго воспринимаемое пространство не холодное, иллюзия же — характеристика этого пространства, обратная характеристике внешнего мира.

Из области цвета: оранжевая небольшая поверхность на широком зеленом фоне кажется краснее, чем когда она воспринимается сама по себе, помимо фона. Общее явление тут — обширный зеленый фон, частное — небольшая оранжевая поверхность, а иллюзия — изменение цвета этой последней в сторону спектрального удаления от фона.

Можно теперь обобщить указанные случаи в правило, впервые установленное П. В. Преображенским: «Частное явление будет казаться изме-

нившимся как раз противоположно тому, как оно должно было бы измениться, чтобы подчиниться общему» (правилу) явлению<sup>1</sup>.

Кроме того, Преображенским указаны еще правила, которым подчиняются иллюзии:

- 1) Для увеличения иллюзии усилить действие общего влияния мы должны так, чтобы не ослаблялось отдельное впечатление от частного (нельзя, например, чрезмерно увеличивать густоту линий).
- 2) Иллюзия не исчезает от внимательного всматривания, но увеличивается.
- 3) Иллюзия не устраняется вследствие знания ее причины.

#### IV

Правило Преображенского о соотношении общего и частного явления, т. е. о противодействии, которое оказывает подчиняющему общему явлению частное, может быть проверено на бесчисленном множестве случаев восприятий всякого рода. Но мы остановимся здесь лишь на иллюзиях рисунка, в отношении обсуждаемых нами вопросов о пространстве, особенно важных, а именно, мы рассмотрим здесь несколько случаев взаимодействия двух графических систем, из которых одна господствует, а другая, напротив, активно противодействует той деформации, которую стремится в нее внести система господствующая, и, в своем противодействии этой последней, деформируется в обратном смысле. Правило Преображенского всегда дает предугадать характер иллюзии.

1) Две системы концентрических дуг пересечены двумя параллелями (Рис. 1). Чтобы подчиниться общему явлению — системе многочисленных дуг, частное явление параллелей, только двух, должно было бы обратиться в линии, направленные друг к другу выпуклостями. Следовательно, иллюзия пойдет в сторону искривления их обратного, так что линии друг к другу будут обращены вогнутостями.

2) Несколько параллелей, пересеченных многочисленными наклонными, представляются наклоненными друг к другу. Но смысл этого наклонения обратен тому, который был бы, если бы эти параллели уклонились соответственно с наклоном господствующих многочисленных засечек. Рис. 2.

3) Угол квадрата, наложенный на систему параллельных тупых углов, должен был бы, если бы подчинился господствующей системе, сам стать тупее. Именно поэтому он вытягивается в острый. Рис. 3.

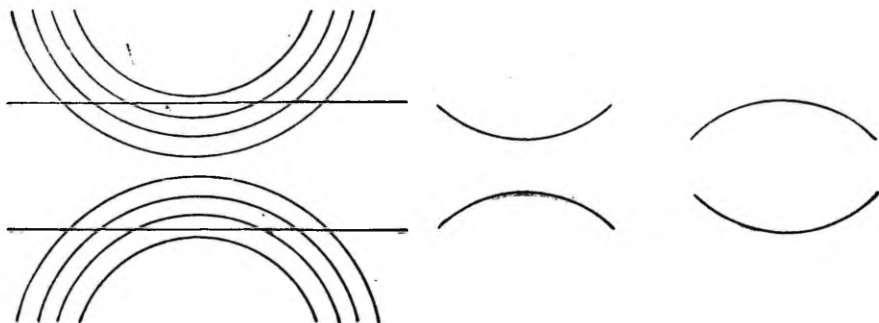


Рис. 1

<sup>1</sup> П. В. Преображенский, Некоторые законы иллюзии, Труды Отделения Физических Наук Общества Любителей Естествознания, т. VII, вып. 2-й, 1905, стр. 46—48.

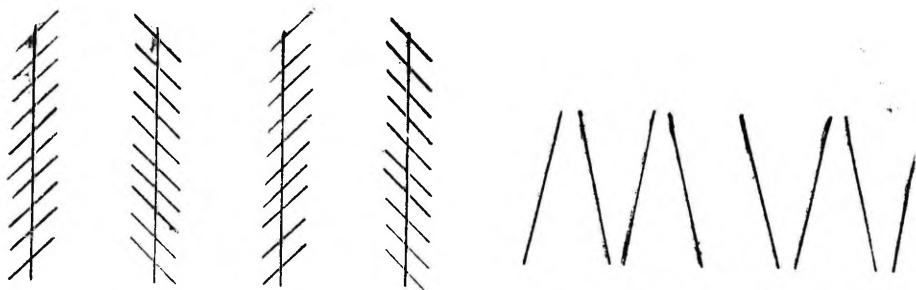


Рис. 2

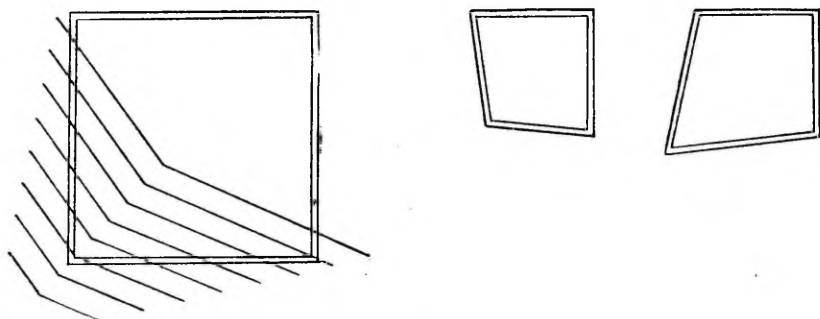


Рис. 3

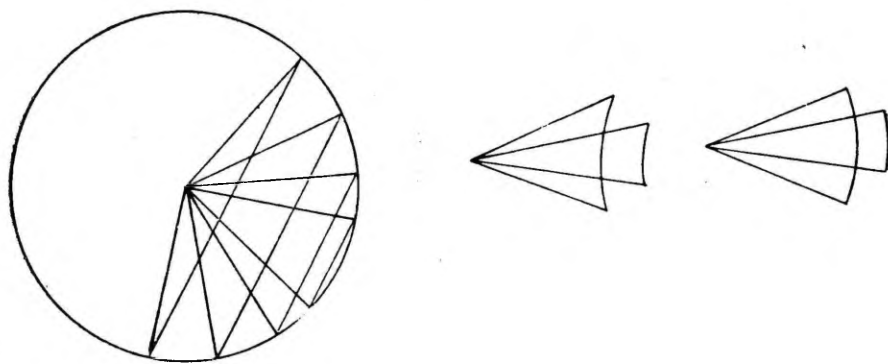


Рис. 4

4) Круг, пересеченный системой параллельных тупых и острых углов, должен был бы, в случае подчинения своего этой господствующей системе, сплюснуться со стороны тупых углов и вытянуться со стороны острых. Как и требует правило Преображенского, на самом деле происходит обратное.  
Рис. 4.

Приведем еще несколько примеров.

5) Если проведем ряд радиусов и концы некоторых из них соединим с несколькими хордами так, чтобы эти хорды были параллельны между собою, то хорды будут казаться искривленными, с выпуклостью наружу. Между тем подчинение их общему явлению, системе радиусов, должно было бы втянуть их внутрь, выпуклостью к центру. Рис. 5.

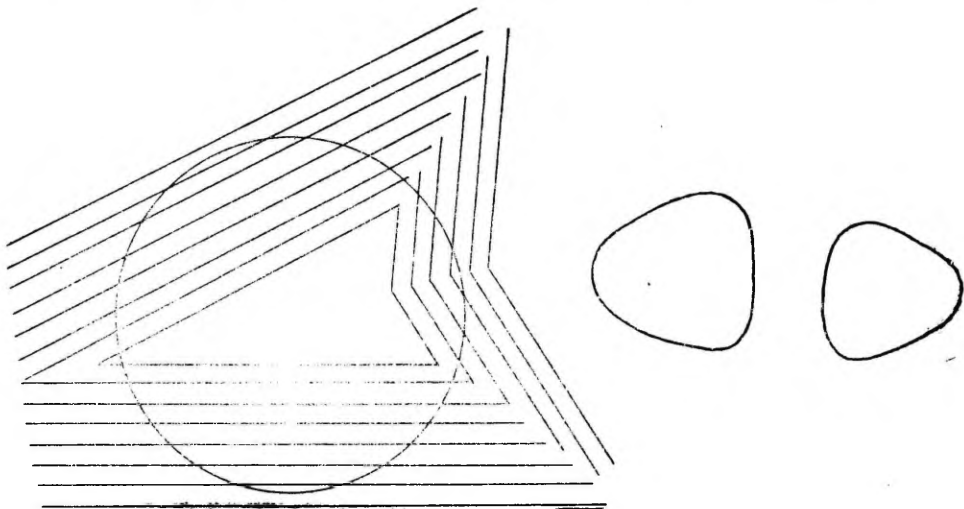


Рис. 5

В зрительном акте наличны восприятия активного зрения и зрения пассивного, но с преобладанием или тех или других. Приведенные выше примеры относятся к зрению по преимуществу пассивному, когда относительное движение глаза и предмета сравнительно ничтожно. Но вот несколько примеров с преобладанием зрения активного; тут относительное движение предмета и глаза приходится учитывать особенно.

6) Н. А. Любимовым<sup>2</sup> указана интересная иллюзия, возникающая при движении картона к вершине или от вершины пучка лучей. Если начертить ряд линий, исходящих из одной точки  $S$ , и, наложив на этот пучок кусок черного картона, двигать его от вершины вдоль пучка, то лучи разбегаются; напротив, они начинают сходитьсь, если картон отодвигается к вершине пучка. Иллюзия эта понятна. Общее явление есть тут ребро картона,  $AB$ , с совокупностью всех своих точек, ибо при движении картона именно оно фиксируется зрением. Частное же явление — это отдельные точки на нем, а именно точки пересечения этого ребра с лучами. При надвигании, сечение  $AB$  занимает положение  $A_1B_1$ , чтобы подчинить себе явление частное, т. е. отдельные точки.

7) Когда смотришь из окна движущегося поезда на ели, стоящие не особенно далеко от полотна, то эти деревья явно падают, и именно — в сторону движения поезда. При этом они словно взмахивают ветвями, беспомощно, как падающий человек. Ветвь, направленная в сторону движения поезда, вдруг опускается, а ветвь, направленная в сторону противополож-

<sup>2</sup> Н. Любимов, Новый обман зрения, Научное Обозрение, 1896, N 3.

ную, — взмetyвается судорожным движением вверх, причем та и другая ветвь поворачиваются как около оси вокруг точки своего ответвления от ствола. Несомненно, падение вертикального ствола елки определяется именно этим вращением ветвей горизонтальных.

Каждая горизонтальная линия ели имеет стремление повернуться около своей середины, т. е. — места ответвления от ствола, а так как мы видим и сознаем ствол перпендикулярным к ветвям — горизонталям, то при иллюзии наклона этих горизонталей, ствол-вертикаль сам наклоняется в сторону движения поезда. Рис. 6.

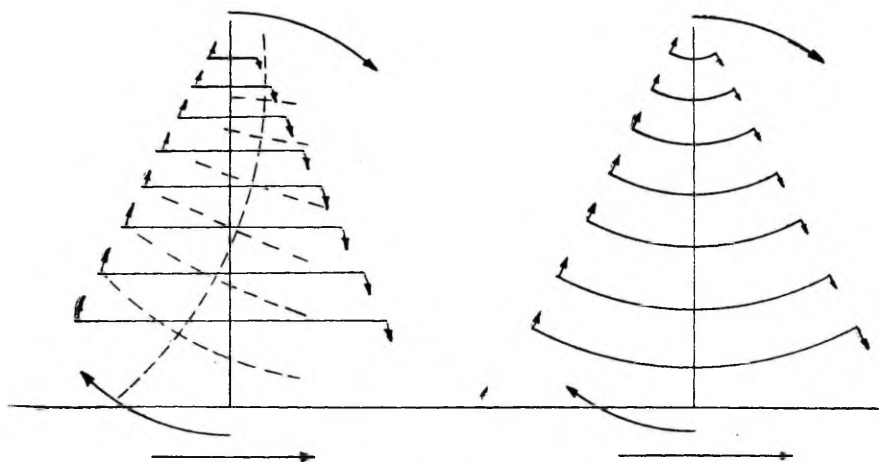


Рис. 6

9) Из предыдущего примера выводится еще одна иллюзия: неподвижное колесо, особенно если в нем имеются спицы, при движении его относительно глаза, например, при наблюдении колеса и поезда, должно казаться вращающимся и притом так, что оно катится в направлении движения глаза. Следовательно, оно вращается и катится так же, как и колеса поезда, но несколько медленнее.

Коротко: если мы удаляемся от колеса, но продолжаем смотреть на него, то колесо сопротивляется общему явлению, удалению от глаза всех предметов, и, следовательно, как частное явление, старается противодействовать общему. Оно следует за глазом, потенциально катясь вместе с поездом: колесо не допускает удаления от себя.

И, напротив, если бы глаз приближался к колесу, то оно противодействовало бы приближению и катилось бы от глаза, т. е. опять — в ту же сторону, как и поезд.

Возвращаясь к случаю ели, можно коротко выразить его: когда мы уходим от ели, она тянется за нами, так что движущийся поезд как бы выкорчевывает ее за вершину канатом. А когда мы подходим к ней, то вершина ее бежит от нас, и поезд как бы толкает твердым багром ее вершину.

10) Когда идешь по улице мимо изгороди из вертикальных дощечек, то наблюдается в солнечный день такая иллюзия: тени дощечек на тротуаре параллельны между собою и наклонены под одним и тем же углом к краю тени от основания изгороди. Но при движении по тротуару ясно видишь: в о - п е р в ы х, тени дощечек перестают быть параллельны между

собою, и притом тени ближайšie наклоняются к тени основания более, нежели тени более далекие; во-вторых, эти тени дощечек, при движении пешехода, поворачиваются около точки своего соединения с тенью основания, и притом более всего поворачиваются тени ближайšie, наклоняясь к тени основания, тогда как тени более отдаленные, хотя и поворачиваются в том же направлении, но меньше; в-третьих, прямолинейная тень основания изгибается дугою, обращенною выпуклостью наружу, т. е. к теням дощечек. Рис. 7.



Рис. 7

# V

Таким образом, взаимодействие двух групп зрительных впечатлений, из которых одна значительно превосходит по психофизиологической массе другую, но не настолько, чтобы раздавить ее и заставить замолчать, может быть подведено под некоторое общее правило: меньшее по массе впечатление отстаивает свою самобытность от подавления ее впечатлением большей массы тем, что заостряет свое расхождение с нею.

Впечатления имеют свою инерцию и при воздействии на них других впечатлений развивают силу противодействия. Есть своеобразный негативизм впечатлений: они выходят из безразличного состояния и активно говорят нет, как только некоторая психологическая масса вынуждает их к да. Если общее явление имеет какой-нибудь определенный уклон, то частное явление ведет себя так, чтобы измениться наперекор тому, как оно изменилось бы при подчинении господствующему уклону: оно плывет против общего течения.

Можно сделать и попытку некоторого выведения установленного общего правила взаимодействия из принципа экономии мышления или, точнее, экономии психической энергии.

Некоторую единую формулою, выскажем ли мы ее словесно и сознательно, или же будем держаться ее подсознательно, — некоторую единую формулою мы силится охватить возможно больший круг явлений. Мы предпочитаем сказать одну формулу, а не две, раз этому представилась малейшая возможность. Если какой-нибудь круг явлений подсказывает нам однообразное суждение о себе, часто повторяющимся или длительным, или очень интенсивным, или, наконец, простирающимся объемисто опытом, то мы соблазняемся успокоиться на единой схеме этого опыта и придать ей значение всеобщее. Мы закрепляем свой опыт единою формулою, и если таковая не доводится до сознания, то как психологический фактор она будет еще могущественнее. Мы теряемся во множественности явлений и потому спешим объединить их одною схемою, объединивши же — держимся за нее, как за опору и руководящую нить, для нас более ценную, чем отдельные явления.

И потому, когда новый опыт, не достаточно длительный или — шире — не обладающий достаточною психологическою массою, чтобы разбить в нас сложившуюся уже схему, — вместе с тем оказывается достаточно сильным, чтобы ей не подчиниться, то происходит столкновение и борьба между схемою и новым впечатлением. Новое впечатление, на фоне только что высказанного нами суждения, действует как психологический или, вероятнее, как психофизиологический толчок, и, по контрасту, заостряется в своей неожиданности. Мы хотим подчинить его общей схеме, а когда это не удается, то, не желая отказаться от всеобщности схемы, подчеркиваем невозможность подчинить это явление.

Сберегая душевную энергию, мы поспешили с общей формулою. Когда же последнюю не удалось распространить и на данное частное явление, то вину своей поспешности мы отрицаем, преувеличивая степень неподчинения и упорства явления частного.

Мышление консервативно и упорствует всеми силами на уже принятом им: настойчивость в своих ошибках — основной двигатель развития научных воззрений. Но так как мышлению приходится наталкиваться на явления, которые все-таки не удастся деформировать по предвзятому шаблону, то мышление закрепляет установленную схему, оценив не подчиняющееся ей явление совсем особенным и, следовательно, не нарушающим схему, а подлежащим своей, новой схеме. Такою ценою занятая прежде позиция удерживается.

## SYMBOLARIUM (словарь символов)

П. А. Флоренский

### Предисловие

Выражение мысли фонетическим способом, т. е. при помощи звуков слов, фиксированных в графических формах букв, является достижением развитых культур и обуславливается, без сомнения, наличностью сформированного языка словесного; древние культуры, отделенные от нас большими историческими циклами, а также культуры, находящиеся на границе наших исторических знаний, прибегали к системам письменности, основанным не на звуковом выражении понятий, но на их графическом воспроизведении, что может объясняться, с одной стороны, недостаточной развитостью языка словесного, в противоположность, например, языку пластическому (языку жестов), а, с другой стороны, — тем, что самые понятия языка слов имели гораздо более конкретный характер, нежели впоследствии, что способствовало воплощению этих понятий в конкретные зрительные формы.

Но и в эпохи культур, достигших, казалось бы, наибольшего расцвета, сказывается некоторое тяготение к зрительным формам изображения понятий, при которых зрительные образы становятся способом выражения отвлеченных понятий, простых и сложных, и в которых конкретные изображения становятся знаками и символами идей.

Выражение понятий при посредстве зрительных образов, или идеография, имеет в современности гораздо более широкое значение, чем это принято думать; пристальное всматривание в некоторые ответвления культурных данностей позволяет утверждать это.

Так, весьма мало изученная, со стороны внутреннего значения, область товарных знаков раскрывается как система идеографического обозначения понятий, построенная, конечно, бессознательно, на принципах всех других идеографических систем древности и средневековья.

Товарный знак (фабричная марка) имеет своим назначением характеризовать какие-либо особенности данного предмета (место, способ, условия его выработки и проч.) в отличие от всех других продуктов этого рода; поэтому должно существовать закономерное соотношение представления о данном продукте с его обозначением в виде товарного знака; некоторые психологические ассоциации этого рода стали столь общепринятыми, что уже не могут служить в качестве отличительного знака для данной продукции (напр. — знак бычьей головы для мясных экстрактов и других продуктов), а потому законодательствами некоторых стран отнесены к так наз. «свободным знакам» («Freizeichen», «Marques libres»); с другой стороны, законодательством защищены изображения, кои могут ввести в заблуждение, на основании ложных ассоциаций, относительно качества данного продукта: запрещено изображать кофейное дерево в качестве знака для суррогата кофе или индиговое растение — как знак суррогата индиго.

Самые же способы построения товарных знаков вполне аналогичны методам построения знаков идеографических систем письменности: приемом метафорического переноса значения понятий по сходству, данный конкретный образ получает возможность выражать отвлеченную идею, сходствующую с этим конкретным образом в каком-нибудь отношении, например: изображение земного шара становится образным выражением понятия «всего мира, всех, везде и всюду»; изображение птицы становится выражением продукции (или производств) летучих (эфирных) масел, газированных вод и т. д.; изображение цепи — выражает понятие соединения (напр., объединение производств или заводов) и крепости (напр., вязкости цемента); приемом метонимии выражается идея, основанная на смежности данного образа и соответственного понятия: изображение сырья выражает понятие готового продукта (образ овцы — шерсть, фрукты — приготовляемые из них напитки, голова быка — мясные или кожаные изделия и т. д.); приемом синекдохи выражается понятие, смежное данному образу, при изображении части предмета вместо всего целого: частичное изображение продукта обозначает целостное производство и т. д.

Подобно товарным знакам, на тех же идеографических принципах построены смысловые значения геральдических символов, знаков нумизматических (изображения на монетах), знаков сфрагматических (современные печати-штемпеля) и многие другие полиграфические продукции современной культуры (марки почтовые, издательские, ex libris, рекламы, плакаты и т. д.).

Что касается геральдических знаков, то они вновь приобретают большое значение в связи с выдвинутой современностью проблемой создания «гербов труда», или знаков профессиональных союзов и производственных предприятий; в этом случае также несомненна наличность смыслового соответствия между идеей учреждения (профсоюза или завода) и его графическим гербом-символом, как и аналогичность методов построения этих геральдических знаков всяким другим системам идеографического выражения понятий.

Отсюда с очевидностью вытекает важность для современности проблемы идеографического выражения понятий и необходимость до сего времени



вообще не поставленной разработки этой системы воплощения человечеством его мыслительных процессов.

Обращаясь к прошлому, мы можем констатировать, что на рубеже нашей истории в большинстве исторических нам известных систем письменности в качестве начальной стадии господствуют идеографические системы письменности, в которых каждый знак выражает собою определенное понятие, конкретное или отвлеченное, но зависящее не от словесного обозначения данного графического образа, но от системы психологических ассоциаций, связывающих этот образ с определенной идеей. Таковы основания идеографии египетской, ассиро-вавилонской (линейных знаков, предшествовавших клинописным), хеттской, критской, китайской, древне-мексиканской (ацтеков и майя), древне-рунической, таковы основания еще не разработанных доныне систем петроглифических знаков и некоторых, фрагментарно известных, систем письменности африканских негров; по самой своей сущности, чисто-идеографическое письмо примитивных эпох, воспроизводя исключительно и непосредственно идеи, в своих знаках было совершенно независимо от слов, посредством которых наречие или разговорный язык этих народов обозначал те же самые идеи. Идеографические знаки имели собственное существование и значение независимо от языка словесного, а потому в некотором отношении идеографическая письменность может быть названа *универсальным* языком человечества.

В связи с этим следует указать, что анализ знаков всех идеографических систем указывает на тождественность или подобие весьма большого их количества для всех народов, отделенных исторически друг от друга, и это обстоятельство может быть объяснено или наличием какой-то доисторической пра-культуры, послужившей для всех них истоком, или же тождественностью психологических знаков человечества, согласно которым для выражения одной и той же идеи создаются аналогичные образы во все времена и у всех народов.

Принципы идеографической письменности, однако, не были изжиты с переходом народов на следующую ступень фонетического письма; на протяжении истории европейской культуры неоднократно возникали попытки нового введения идеографии в круг культурного творчества, что лишний раз подчеркивает, в каких глубоких слоях сознания (или подсознания) залегают эти принципы символизирования.

Первой из этих попыток явилась система христианского символизма (I—IV вв. после Р.Х.), которая во времена катакомбные развилась во вполне разработанную систему идеографии, приспособленную для выражения специальных особенностей этого культурного потока, — и далеко пережившую эпоху гонения, по-видимому, вследствие которой она была первоначально выдвинута.

Следующей эпохой возникновения идеографической системы письмен была эпоха средневековья, в которой идеографические знаки, введенные в научные дисциплины этого времени — в алхимию, астрологию и натурфилософию, — имели назначение создать единую базу идеографической номенклатуры для целостного научного здания этой эпохи.

И наконец, как уже указывалось, геральдические, сфрагистические и нумизматические знаки, имевшие начальный исток в средневековье, дошли до современности, сохранив свое внутреннее значение и методы и лишь видоизменяя свои формы применительно к новым формам культуры.

Идеографический знак, служащий для выражения идеи, является письменным знаком или знаком письменности; но в то же время история письмен регистрирует и изучает все знаки, служащие для обозначения человеческой речи, безразлично, в каких бы формах они ни проявлялись: знаки, начертанные на камне в виде горельефов и барельефов, трактованные в качестве живописных композиций и даже пластические знаки языка жестов; отсюда к письменам идеографическим должно отнести не только плоскостные графические идеограммы-символы, но и трехмерные символы, феномены

живой и мертвой природы, естественные и искусственные, коих плоскостною проекцией зачастую являются идеографические знаки (напр., — египетский знак «столпа Озириса», выражающий понятие «крепости, устойчивости» — является проекцией колонны или ряда колонн и т. д.).

Отсюда вытекает правомерность изучения пространственных знаков-символов, являющихся способами воплощения идей.

О значении и роли «символизма» в искусстве не только много говорилось и писалось, но существовали целые литературные школы и даже течения, начиная от французского символизма Бодлера, Малларме, Верлена и проч. и кончая символическими школами, представленными в России изданиями «Скорпион» и «Мусагет».

Должно сказать, что несмотря на весьма значительные результаты так называемого «символического» течения, отображенные им в области художественного творчества (в литературе, поэзии, живописи), несмотря на изысканно-углубленную разработку теорий символического творчества, данную идеологами школы (Брюсов, Бальмонт, В. Иванов, Эллис, Белый и др.), должно сказать, что работа по анализу символов как идеографических знаков, служащих для воспроизведения понятий, оставленных нам как наследие минувших культурных эпох и ныне самопроизвольно вновь возникающих, работа эта не была произведена *вовсе*, а потому все определения символизма представляют из себя некие схоластические домыслы, витающие в метафизическом пространстве и не соединенные живой органической связью с реально существующим явлением идеограммы, или символа.

Один из блестящих теоретиков символизма, Эллис (Русские символисты, М., Мусагет, 1910) дает определение символизма, согласно которому символ является средством для выражения идей, лежащих «за пределами самого процесса творчества» или формой для выражения «невоплощаемых» по существу понятий, лишь «угадываемых» интуитивным прозрением поэта в системе конкретных образов, в силу «соответствий» («correspondences»), существующих между явлениями видимого мира и им соответствующими идеями высших планов познания. Здесь поэт становится творцом познавательной системы, ибо он «познает» мир в символах, распределяя в системе нерархически координированных символов угаданную им космическую систему.

Но конкретные выражения этой концепции сразу указывают на беспомощность творцов метафизических систем в деле ее реального воплощения; так, в качестве образца «истинно-символического творчества» Малларме приводится его сонет, в котором образ «замерзающего лебедя» оказывается эмблемой «сокровенной сущности великого символического движения» и в то же время — символом личной судьбы поэта; в сонете Бодлера «Correspondences» (послужившем, между прочим, основой для всех теоретических построений символизма) описываются два рода ароматов, в которых поэт прозревает два способа постижения «бесконечного» или, вернее, двух «бесконечностей».

Несомненно, что не стоило надстраивать столь воздушную систему философских предпосылок над плоскостью и банальностью символических образов вроде двух вышеприведенных; без сомнения, примеров чрезвычайно тривиальных и вполне субъективных символов, подобных описанному, можно привести в изобилии из художественного наследия «символистов».

Мы должны признать, что кроме заманчивых теорий и очень хороших литературных образов (не имеющих, однако, никакого отношения к симвонологии), символисты нам ничего не оставили. Для них был вполне чужд исторически-сравнительный метод выяснения символических образов и законоположений, и отсутствие в этой области строго-научной методологии привело их в действительности к псевдо-символическим, чисто-литературным приемам, которыми, в конечном счете, и было скомпрометировано самое понятие «символизма».

Против этих индивидуальных выявлений неопределенных мистических вол-

нений и умонастроений должен быть выдвинут строго-научный метод обследования символического наследия, оставленного нам прошлыми культурами и живого еще в современности, дабы с полной отчетливостью могла быть поставлена проблема уяснения и, может быть, практического применения зрительно-графического способа выражения понятий.

Эта проблема может быть поставлена лишь на основах исторически-сравнительного метода, который даст возможность выявить точное значение графического образа, с одной стороны, во времени, в течение всех исторических этапов, установив тем самым те изменения, которые данный образ претерпел в своей эволюции, а, с другой стороны, — те модификации, которые приобретает он в пространстве в зависимости от культурного облика расы и народа, им пользующегося.

Эта задача сравнительно-исторического исследования поставлена в настоящем словаре символов или, правильнее, Symbolarium'e; он имеет назначением, по аналогии со словарями словесных обозначений мысли, издания коих были осуществлены Академиями различных стран, *установление значений зрительных образов, употребляемых в качестве обозначений понятий*, и задача его и должна ограничиться этой регистрационной ролью, ибо творчество идеографических образов, подобно творчеству слов, принадлежит стихии народной и лишь в исключительных случаях является достижением индивидуального вдохновения.

Т. о. задачей настоящего «словаря» является не законодательство в области символического выражения понятий и не творчество символов (каковое предприятие как раз и оказалось не по силам «символическому» течению недавнего прошлого), но заботливый отбор этих образов и их взаимное сопоставление с целью вскрытия заключенного в них и столь жизнеспособного содержания. Отсюда же вытекает и стремление к возможной полноте подбора цитат, определяющих значение каждого образа: в этом смысле одинаково важно в наших глазах значение образа в непосредственных воззрениях народа, закрепленное в песне, сказании и сказке, в орнаментальном или мифологическом воспроизведении, — в лубочном соннике и иконографической композиции, — так же, как значительно восприятие этого же графического образа в древних системах письменности, в представлениях «мистически» настроенных авторов и в устах современного деятеля или на странице газетных рекламных объявлений.

Словарь имеет назначение произвести *не выбор* или *отбор* графических образов, но их систематическое собрание, ибо графический образ, подобно слову, может служить для выражения определенных идей в самых различных планах сечения, но сами по себе эти идеи и их носители — графические образы — лежат *вне* индивидуальных интерпретаций, они составляют достояние всего человечества.

Отсюда и вытекает пестрота авторов, кон цитируются для определения смысла данного графического образа, но эта пестрота, по нашему мнению, должна послужить для большего уточнения значения символов.

Что касается цитатного метода, то он избран как наиболее объективный из всех возможных, ибо подобно тому, как значение *слова* вытекает из контекста слов предложения, так и значение символа улавливается в сочетании слов данного автора, и в этом отношении всякая передача смысла своими словами была бы дополнительным искажением мысли автора, искажающего, без сомнения, уже употребленными им словесными образами объясняемый им зрительный образ; кроме того, этот цитатный метод оставляет для каждого свободу оперирования над материалом и свободу окончательных выводов.

Для возможности оперирования среди необозримого множества смысловых графических знаков нами усвоена определенная графическая схема, по которой и размещены идеографические знаки; схема эта отправляется от формального принципа умножения геометрических элементов графических образов и рисуется в следующем виде:

Отдел I — Точка  
 Отдел II — Вертикальная линия  
 Отдел III — Наклонная линия  
 Отдел IV — Горизонтальная линия  
 Отдел V — Соединение верт. и гориз. линий  
 Отдел VI — Угол  
 Отдел VII — Треугольник  
 Отдел VIII — Четырехугольник  
 Отдел IX — Крест

Отдел X — Пятиугольник  
 Отдел XI — Шестиугольник  
 Отдел XII — Семиугольник  
 Отдел XIII — Восьмиугольник  
 Отдел XIV — Круг (окружность)  
 Отдел XV — Диск (поверхность круга)  
 Отдел XVI — Сфера  
 Отдел XVII — Яйцо  
 Отдел XVIII — Волюта

#### Отдел XIX — Спираль

Кроме того, каждый отдел разбивается на соответствующие подотделы, например:

Отдел I. Подотдел 1 — Точка  
 „ Подотдел 2 — Две точки  
 „ Подотдел 3 — Три точки  
 „ Подотдел 4 — Многоточие  
 Отдел II. Подотдел 1 — Верт. линия  
 „ Подотдел 2 — Две вертик. линии  
 „ Подотдел 3 — Три верт. линии  
 „ Подотдел 4 — Семь верт. линий  
 „ Подотдел 5 — Верт. с точк.  
 „ Подотдел 6 — Пирамида  
 „ Подотдел 7 — Конус

Отдел IV. Подотдел 1 — Гориз. линия  
 „ Подотдел 2 — Вогнутая гориз.  
 „ Подотдел 3 — Выпуклая гориз.  
 „ Подотдел 4 — Волнообразн. гориз. линия  
 „ Подотдел 5 — Две гориз. лин.  
 „ Подотдел 6 — Три гориз. лин.

Отдел V. Подотдел 1 — Схема «лине-гама»  
 „ Подотдел 2 — Схема «тау»

Отдел VI. Подотдел 1 — Угол  
 „ Подотдел 2 — Рога  
 „ Подотдел 3 — Дуга (свод)

Отдел VII. Подотдел 1 — Треуголь-ник, обращенн. вершиной вверх  
 „ Подотдел 2 — Треуголь-ник, обращенн. вершиной вниз  
 „ Подотдел 3 — Схема двойного топора (секира)

Отдел VIII. Подотдел 1 — Четырех-угольник  
 „ Подотдел 2 — Схема за-весы  
 „ Подотдел 3 — Схема две-ри (врата)  
 „ Подотдел 4 — Отверстие  
 „ Подотдел 5 — Куб

Отдел XVII. Подотдел 1 — Волюта  
 „ Подотдел 2 — Меандр  
 „ Подотдел 3 — Лабиринт

Являясь формально только удобной графической схемой распределения материала, своеобразным графическим алфавитом, схема эта, однако, по существу своему представляет из себя вместе с тем и органическую основу большинства зрительных образов или графических знаков; в самом деле, в эти геометрические линии укладывается все разнообразие конкретных явлений, носящих на себе отпечаток символического значения; так, значение вертикали человеческого тела, вертикали колонны или дерева, вертикали меча,

копья — разве не обусловлено *смыслом* вертикальной линии вообще, и разве не являются эти зрительные образы как бы отображением «вертикального» или «вертикальности» вообще? Далее, знак точки как некоего минимума пространственного восприятия не включает ли в себя графику «зерна» или «клетки» как некоего биологического минимума или светлой точки — «звезды», «искры», или точечного обозначения сыпучих тел в египетской идеографии? Разве не мыслится восприятие уровня воды вообще или уровня воды в чаше как линия горизонтальная, чему и соответствует обозначение воды в древних системах идеографии? Разве графика кольца, венка, стонхенджа, круга каторжников картины Ван-Гога не укладывается в графике круга? Без сомнения, да.

Таким образом, указанная геометрическая схема является вместе с тем схемой, способной организовать всю кажущуюся раздельной множественность отдельных символических образов и свести их к некоему единому *конструктивному типу*, отпечатлевающему на них свое первичное значение.

В частности, фактом отнесения графического символа к соответствующему отделу должна определяться *конструктивная схема* данного графического образа, и т. о. словарь символов в этом отношении должен стать неким элементарным справочником при разрешении вопросов о художественной конструкции, настойчиво вставших перед лицом современных искусствоведов.

Более того, поскольку словарем учитываются пространственно-символические образы, постольку должны быть разрешены вопросы о соотношении к конструктивным разделам явлений пластических — напр., пластическое воспроизведение идеи зерна и прорастания из него растения разрешается позой сжатого в комок тела, а затем вертикального из него восстановления, постольку правомерно соотношение позы «зерна» к графике «точки», а позы вертикального вырастания — к графике вертикали, то по необходимости должны быть разрешены и вопросы *пластической конструктивности*.

Таковы, вкратце, задачи Symbolarium'a. В нем сопоставляются и анализируются как графические знаки древних идеографических систем письменно-сти, так и современное графическое творчество во всех его проявлениях; в результате должна быть установлена некая *значимость* этих образов; насколько нам известно, подобная попытка предпринимается впервые, и, конечно, окончательное разрешение поставленной темы возможно лишь в порядке длительных изысканий, в процессе только коллегиальной работы и, может быть, при условии огосударствления самого предприятия, подобно тому, как составление словарей национального языка всегда представлялось исконным делом национальных Академий Наук; в данном же случае задача представляется еще более широкой — ибо темой ее является опыт создания *международного и вне-исторического словаря*.

Поэтому настоящая попытка свободных изыскателей должна, по необходимости, быть ограничена наличием существующих сил и средств и рассматриваться как первое достижение области изысканий твердых научных подходов к древнему и вечно-живому универсальному языку зрительных образов.

## Б. Л. ПАСТЕРНАК — КРИТИК «ФОРМАЛЬНОГО МЕТОДА»

Публикация Г. Г. Суперфина

Ключом к выяснению сложившегося во второй половине 1920-ых гг. и, вероятно, окончательно тогда оформившегося отношения Б. Л. Пастернака к «формальному методу» является приводимый ниже текст его письма к П. Н. Медведеву.

Как известно, в последние месяцы 1928 г. появилась книга: П. Н. Медведев, *Формальный метод в литературоведении*. Критическое введение в социологическую поэтику. Этот труд, наряду с монографией В. Н. Володинова «Марксизм и философия языка», относится современными критиками к направленной литературоведческой мысли, именуемой «школой М. М. Бахтина»<sup>1</sup>.

В 1928—1929 гг. Б. Л. Пастернак связан был с П. Н. Медведевым, работавшим в Ленгизе, деловой перепиской, содержание которой зачастую переходило в область «посторонних» интересов.

Пастернак 10 января 1929 г. в письме к Медведеву задает вопрос: «*Что ж Вы не шлете обещанной книги?*»<sup>2</sup>; в письме от 20 января — «*Когда пришлете книгу, буду ее читать урывками, и наперед вынужден Вас предостеречь: не подивитесь, если запоздаю ответом, и скорого не ждите*»<sup>3</sup>.

Книга, о которой идет речь, — «Формальный метод» (это выясняется из публикуемого письма). Пастернак получил ее в последние дни января 1929 г. —

*Глубокоуважаемый Павел Николаевич!*

*Книгу Вашу получил и очень благодарю за нее. Т<ак> к<ак> в дни ее получения я времени для чтения урвать не мог, то и не воспрепятствовал одному теоретику, приятелю моему со студенческой еще скамьи<sup>4</sup>, ею завладеть. Мы должны были в этот день навестить Б. Садовского<sup>5</sup>, он зашел за мной, и так мы вдвоем (с книгой) туда и отправились. <...><sup>6</sup> (письмо датируется по почтовому штемпелю: 29. I. 1929. Москва).*

Спустя длительное время, Пастернак пишет письмо следующего содержания<sup>7</sup>:

20. VIII. 29

Дорогой Павел Николаевич!

У меня лето сложилось очень неудачно, я болел, меня оперировали.

С месяц живу под Можайском в семье одного историка Рима<sup>8</sup>, — род пансионата. Когда-то очень давно, когда он и сам был мальчиком, а я — младенцем, мои родители были дружны с его семьей<sup>9</sup>, а потом, с кончиной его родителей это разладилось, и нашему теперешнему симбиозу предшествует, более чем 30 летний перерыв. В силу изложенного он с особенной теплотой выделяет меня из числа своих нахлебников; и он не может меня третиловать, как мальчика: я тут с женой и ребенком, мне 39 лет, мое имя и

профессия ему, стороной, известны. Но в силу тех же приведенных причин он не может не отрицать меня со всею названною теплотой, и я ему должен казаться ложным порождением<sup>10</sup>, бездарной претензией, кладущей пятно на его светлые юношеские воспоминания о моем отце и матери, около 8 лет (по болезни последней) живущих за границей. В двух словах этой обстановки, очень обыкновенной и естественной, не изобразить. В этой атмосфере мог бы работать только человек крайне самоуверенный. А я, вдобавок, приехал сюда после болезни, и если допущенный перерыв уже и тогда требовал силы для преодоления, то теперь «принимая во внимание» описанное, он мне кажется непреодолимым. Но откровенничаю я не в виду Ленгизовского договора. Как с этим будет, — боюсь думать, и думать начну, когда возопиет само учреждение. В подробности эти вдаюсь вот зачем. Последние дни читаю Вашу книгу, и хотел написать Вам по ее прочтении, но сегодня, на 170-й \* странице, почувствовал страшную тягу к работе, и это обстоятельство — живейшая ей похвала. Я не смею сказать — лучшая и высшая, потому что надо всем моим миром с его градациями подъемов и падений имеется целая бесконечность еще более разительных реакций и отзвучив, и значит, со своим пределом я не вправе ломиться в объективный суперлатив. Но, что касается меня, то очень существенные и краеугольные вещи оживлены и наведены на память этим чтением. Я не знал, что Вы скрываете в себе такого философа. Читал без карандаша, в оправдавшейся надежде, что главные тонкости не изгладятся и так. Очень не в бровь, а в глаз отделаны постоянные lapsus'ы <...> с <...> непониманием внутреннего функционального воздействия в пределах самой литературы<sup>11</sup> и поисками запредметного давления и праздного, науке ни во что не дающегося и ни к чему не нужного влияния. Я слаб в теоретической литературе и не начитан, но с **таким ясным разбором** этой давно, как бабушкина бородавка, знакомой путаницы, столь характерной для нашей публицистики, встречаюсь впервые. И Вашу позицию в отношении формализма целиком разделяю, с той, впрочем лишнюю оговоркой, что, разумеется, в деталях Вы к ним несправедливы. Это вероятно сознаете и Вы, и это допущенно умышленно. Я говорю о **недостаточных** толкованьях некоторых понятий, как то: остранение, взаимоотношение фабулы и сюжета и пр. и пр. Мне всегда казалось, что это, теоретически, очень **счастливые** идеи, и меня всегда поражало, как позволяют эти понятия, эвристически столь дальнобойные, быть их авторам тем, что они есть. На их месте я тут же, сгоряча, стал бы из этих наблюдений выводить систему эстетики и если что всегда, с самого зарождения футуризма (и чем дальше тем больше) меня от лефовцев и формалистов отдаляло, то именно эта непостижимость их замиранья на самых обещающих подъемах. **Этой** непоследовательности я никогда понять не мог. <...>. И вероятно с внешнею удачей Вас поздравить нельзя. Тем сердечнее благодарю Вас за удовольствие и за минуты радостного изумленья, которые Вы мне доставили. Особенно мне близко Ваше понимание историзма, социальной перспективы и других неуловимостей, на которых, пожалуй, все и держится. Крепко жму Вашу руку. Всего, всего Вам лучшего.

*Ваш Б. Пастернак*<sup>12</sup>

### Комментарий

В это же время Пастернак пишет вторую часть «Охранной грамоты». Весьма возможно, что в ней имеются реминисценции из книги П. Н. Медведева. Ср.: Борис Пастернак, Охранная грамота, Л., 1931, стр. 59—60, и особенно: «Наставленное на действительность, смещаемое чувством, искусство есть запись этого смещения. Оно его списывает с натуры. Как же смещается натура? Подробности выигрывают в яркости, проигрывая в самостоятельности значения. Каждую можно заменить другою. Любая драгоценна.

\* В подлиннике описка: 270-й.

Любая на выбор годится в свидетельства состоянья, которым охвачена вся переместившаяся действительность.

Когда признаки этого состоянья перенесены на бумагу, особенности жизни становятся особенностями творчества. Вторые бросаются в глаза резче первых. Они лучше изучены. Для них имеются термины. Их называют приемами, со следующим местом (указанным Пастернаком в начале письма) у Медведева: «... прием (если мы условно примем этот термин) движется не в нейтральной лингвистической стихии, а врезывается в систему социальных оценок и через это сам становится социальным деянием.

В приеме важна именно эта положительная, создаваемая им перегруппировка, обновление или нюансировка ценностей. В этом заключается смысл и роль художественного приема» (П. Н. Медведев, Формальный метод, стр. 170).

1. М. Бахтин, В. Волошинов, П. Медведев активно участвовали в культурной жизни Витебска в начале 1920-ых гг. (см.: «Искусство», Витебск, 1921, все номера). В Петрограде Волошинов и Медведев продолжали совместно работать в «Записках Передвижного Театра П. П. Гайдебурова и Н. Ф. Скарской» (Медведев с 1922 г. — редактор этого журнала). Там же сотрудничал и Л. В. Пумпянский, научные позиции которого не изучены, а между тем они не менее важны, чем позиции двух остальных, для истории «школы Бахтина».

Пумпянский выступил в Вольной философской ассоциации 2 октября 1921 г. с докладом «Достоевский и античность» (издан отдельной брошюрой в 1922 г.), в котором определено были поставлены вопросы о «типологических» связях в организации речевого материала, развитие в монографии Бахтина «Проблемы творчества Достоевского». Как явствует из рукописного наследия Пумпянского, он неоднократно в 1920—1930 гг. обращался к проблемам общей типологии культуры.

2. Рукописный Отдел Государственной Публичной Библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (далее — РО ГПБ), ф. 474, ед. хр. 7, л. 1. Это первое по счету письмо, хранящееся в этом фонде. (Всего их 15, причем имеются основания полагать, что сохранилась лишь часть писем). Письма Медведева, вероятно, не сохранились.
3. Там же, л. 5 об.
4. Имеется в виду К. Г. Локс.
5. Б. А. Садовской жил в собственной квартире в Новодевичьем монастыре, под Красной Церковью. О встречах Пастернака с Садовским во времена «Сердарды» — К. Г. Локс. История одного десятилетия (1907—1917). Рукопись этих воспоминаний хранится у Е. Ф. Кунинной.
6. РО ГПБ, там же, л. 10.
7. Там же, лл. 24—27 об.
8. Дмитрий Петрович Кончаловский (1878—1952), бывший преподаватель Московского университета, жил на даче «Огневский овраг» в 7 км от Можайска.
9. Ср.: «К образу медвежьих чучел в экипажных заведениях Каретного ряда и к образу добряка-великана, сутулого, косматого, глухо басившего книгоиздателя П. П. Кончаловского...» (в «Людах и положениях»). См. об активном участии Д. П. Кончаловского в университетских событиях 1901—02 гг. на стороне «левой» части академического союза в воспоминаниях Ив. Хераскова «Из истории студенческого движения в Московском университете. Воспоминания участника. 1897—1903», — сб. «Московский Университет. 1755—1930», Париж, 1930. Он же был одним из преподавателей Университета, в 1911 г. ушедших в отставку в знак протеста против акции Кассо.
10. Ср.: Д. П. Кончаловский, Личность и общество, М., изд-во преподавателей МУ, <лето> 1917. В этой брошюре мы находим мысль о том, что личность на Западе, благодаря приятию правил общества, соответствует своему положению в нем, а в России личность, общественно не организованная, занимает ложное место в коллективе. К написанию



«Охранной грамоты» Пастернака побудили, очевидно, мысли того же характера. Ср. с письмом его к Медведеву от 30. XII. 29, где в частности говорится: *Как все это, в общем, тяжело! Сколько кругом ложных карьер, ложных репутаций, ложных притязаний! И неужели я самое яркое в ряду этих явлений? Но я никогда ни на что не притязал. Как раз в устраниение этой видимости, совершенно невыносимой, я стал писать Охранную Грамоту. Я готов быть осужденным и вычеркнутым из поминанья за дело, на основание моей действительной личности, но не иначе. Я никогда победителем себя не чувствовал и об этом не думал. Но и «литературой» не занимался. Отсюда усиленный автобиографизм моих последних вещей: я не люблюсь тут ничем, я отчитываюсь как бы в ответ на обвиненье, п<отому> ч<то> давно себя чувствую двойственно и неловко. Поскорей бы довести до конца совокупности этих разъяснительных работ. И тогда я буду надолго свободен, я писательство брошу. Я б это сделал и сейчас, ничего не докончив, еслиб не семья и пр. и пр.* (РО ГПБ, там же, лл. 54об—54). Ср. также целый ряд стихотворений Пастернака на ту же тему.

11. Имеется в виду вульгарно-социологический метод, претендовавший на роль единственно возможного «марксистского» учения о литературе, который характеризуется Пастернаком как «дешевый гибридный». Ср. с критикой ряда положений В. М. Фриче, данной Медведевым в главе «Очередные задачи литературоведения».
12. Пастернак в переписке с Медведевым еще один раз упоминает о его книге в связи с отказом издательства напечатать «Спекторского». Пастернак апеллирует к содержанию «Формального метода», чтобы лишний раз объяснить свою творческую неудачу, коей он считает «Спекторского»: *«... в своей книге Вы дали не мало доказательств того, как живо и тонко Вы улавливаете случаи тождества плана творческого с социальным, а стало быть и случаи социальной несостоятельности, совпадающей с несостоятельностью художественной»* (РО ГПБ, там же, лл. 39 об.—40. Дата письма: 28. XI. 29).

## ПИСЬМА Б. В. ТОМАШЕВСКОГО В. Я. БРЮСОВУ

Публикация Л. С. Флейшмана

Письма В. Я. Брюсову<sup>1</sup> являются самым ранним из известных нам стиховедческих исследований ученого. Написанные в Льеже, где в 1908—1912 гг. Б. В. Томашевский учился на электротехническом факультете Льежского университета,<sup>2</sup> письма отражают результаты изучения русского четырехстопного ямба, проводившегося одновременно<sup>3</sup> с оглашением новаторских работ А. Белого<sup>4</sup>. Как свидетельствует первое письмо, со статьями А. Белого Б. В. Томашевский к концу 1910 г. еще не был знаком и сведения о его изысканиях получил из частного сообщения, по-видимому одного из участников Поэтической Академии,<sup>5</sup> на одном из первых заседаний которой А. Белый читал доклады, включенные в вышедшую весной 1910 г. книгу его статей «Символизм» (М., «Мусагет», 1910)<sup>6</sup>. Поправки к Белому и результаты собственных исследований Томашевский направил Брюсову, выступившему в ноябре 1910 г. с резкой критикой статей Белого<sup>7</sup>.

Брюсов не выдвинул самостоятельной позитивной методологической установки, которую мог бы противопоставить критикуемой им теории А. Белого, и, в сущности, обошел вопрос о заслуге Белого в создании статистической

<sup>1</sup> Хранятся в РО ГБЛ, ф. 386, карт. 10, № 5.

<sup>2</sup> Н. В. Измайлов, Борис Викторович Томашевский, Известия АН СССР, отделение литературы и языка, 1958, том XVII, вып. 1, стр. 105.

<sup>3</sup> Ср.: R. Jakobson, Boris Viktorovič Tomaševskij, 1890—1957, International journal of Slavic linguistics and poetics, I—II, 's-Gravenhage, Mouton, 1959, p. 313.

<sup>4</sup> Воспоминания А. Белого об обстоятельствах работы над статистическим описанием ямба и подготовкой статей к печати см. в кн.: Андрей Белый, Между двух революций, Издательство писателей в Ленинграде, <1934>, стр. 352—353 и 376—378.

<sup>5</sup> По правдоподобному предположению Р. Д. Тименчика, это мог быть Попов, Александр Александрович, (1889—1957), поэт (выступавший под псевдонимом «Ал. Вир»), с 1910 г. студент СПб. университета и участник Пушкинского Семинария С. А. Венгеров. В соавторстве с ним был написан и под его именем опубликован в сб. «Пушкинист», II, Пг. 1916, стр. 204—257 доклад Б. Томашевского «Пушкин и французская юмористическая поэзия XVIII в.», зачитанный А. Поповым в Семинарии 28 марта 1913 г.

<sup>6</sup> В. Пяст, Встречи, М., «Федерация», 1929, стр. 145.

<sup>7</sup> Валерий Брюсов. Об одном вопросе ритма (по поводу книги Андрея Белого «Символизм»), «Аполлон», 1910, № 11, октябрь—ноябрь, стр. 52—60. По позднейшей аттестации Б. В. Томашевского, в этой рецензии высказаны «в эмбриональной форме основы стиховедения Брюсова», см.: Б. Томашевский, Валерий Брюсов как стиховед, в его кн.: О стихе, Л., «Прибой», 1929, стр. 324.

теории русского стиха. Характеризуя дефекты статей Белого, он указал, во-первых, на недостаточность выборки (596 стихов) и отсутствие мотивации при выборе авторов и стихотворений. Далее Брюсов утверждал, что суждения А. Белого о ритме стихов основываются не на всей совокупности ритмообразующих факторов, а только на количестве и положении в стихе пиррихий, и выдвинул в противовес результатам Белого указание на ритмообразующую роль иных факторов, в первую очередь «цезур» (т. е. словоразделов). При этом он привел («очень яркий», по словам Б. Томашевского в первом письме) пример двух стихов

Тиха украинская ночь  
и  
Богат и славен Кочубей,

которые в статистических исследованиях А. Белого были бы признаны ритмически тождественными, тогда как отличие словоразделов определяет ритмическую разнородность этих стихов<sup>8</sup>.

Совпадение этого пункта статьи Брюсова с принципами Томашевского в установлении ритмических вариантов четырехстопного ямба обусловило обращение молодого исследователя именно к Брюсову<sup>9</sup>. Первое письмо — в вопросе о роли словоразделов — прямо перекликается с позитивной частью рецензии в «Аполлоне». Вместе с тем публикуемые письма свидетельствуют о том, что к 1910 г. у Томашевского сложилась стройная и оригинальная стихологическая концепция. Она характеризуется следующими основными чертами:

1) объектом ритмического изучения служит цельное стихотворение, по своим размерам позволяющее произвести надежные статистические операции;  
2) статистическому обследованию подвергнуты варианты четырехстопного ямба, определенные расположением и количеством пиррихий и словоразделов (в первом письме еще именуемых «цезурами») <sup>10</sup>;

3) наряду со встречающейся вероятностью введена — впервые в русском стиховедении — вероятность высчитанная (по закону больших чисел). Соотнесение действительной вероятности с высчитанной позволило дать строгое статистическое и филологическое истолкование понятий «ритмическое усилие», «ритмическая работа» и «ритмическое богатство». Процедура определения ритмического богатства («словаря») была использована Б. В. Томашевским в статье «Ритмика четырехстопного ямба по наблюдениям над стихом «Евгения Онегина»,<sup>11</sup> а в 60-х гг. легла, в откорректированном А. Н. Колмогоровым виде, в основу исследований М. Л. Гаспарова<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Надо подчеркнуть, что данная претензия Брюсова правомерна лишь в той степени, поскольку касается статистических подсчетов Белого, но не его теоретико-ритмологических воззрений. Белый не сомневался в ритмообразующей роли и пиррихий, и «разделений» (словоразделов) (см.: «Символизм» стр. 276—280), но в статистику ввел только пиррихии.

<sup>9</sup> Впоследствии Б. Томашевский продекларировал предпочтение стиховедческого метода А. Белого методу В. Брюсова. См.: Б. Томашевский, Стихотворная техника Пушкина, в кн.: Пушкин и его современники, Материалы и исследования, вып. XXIX—XXX, Пг. 1918, стр. 131—132.

<sup>10</sup> Ср. критику (во втором письме) такого употребления термина «цезура» со статьей «Пятистопный ямб Пушкина» в кн.: Б. Томашевский, О стихе, стр. 143—160, а также с рецензией Томашевского на брюсовскую «Науку о стихе», «Книга и революция», 1921, № 10—11, стр. 33.

<sup>11</sup> О стихе, стр. 100—102.

<sup>12</sup> М. Л. Гаспаров, Статистическое обследование русского трехударного долника, «Теория вероятностей и ее применения», М. 1963, т. VIII, вып. 1, стр. 102—108; М. Л. Гаспаров, Русский трехударный долник XX в., в сб.: Теория стиха, Л. «Наука», 1968, стр. 59—106. Второе письмо

Письма в целом следует рассматривать как ранний набросок работы о четырехстопном ямбе «Евгения Онегина» (напечатанной впервые в сб. «Пушкин и его современники», вып. XXIX—XXX, Пг., 1918, а впоследствии вошедшей в кн.: «О стихе»), причем главные ее идеи и принципы развернуты в них с достаточной полнотой. В этом и состоит значение публикуемых документов.

Л. С. Флейшман

Глубокоуважаемый г-н Брюсов!

Прочтя Вашу статью «Об одном вопросе ритма», считаю возможным поделиться с Вами некоторыми мыслями о четырехстопном ямбе, в виду того, что статья Ваша заключает много сходных с выводами, к кот<орым> я пришел, идей.

Надо сказать, что статьи Белого я не читал, и ознакомился с ней лишь по частному сообщению о докладе, читанном им в редакции Аполлона (или в кружке «ревнителей Слова» — не знаю хорошенько). С первых же слов я заметил ряд грубейших опущений, отмеченных Вами в Вашей статье, и решил проверить их важность на деле. Для этого надо было предпринять исследование какого-нибудь ритма. Избрал я Демон Лермонтова более или менее случайно. Исходил я из следующих оснований:

1) Качество ритма определяется не только пиррихиями, и след<овательно> — пеонами, но и цезурами. Легко рассчитать, что таким образом явится не 6 форм, а 38 (впрочем практически ритм сводится к 32—33 форм<ам>). Что касается внеритмического ударения — на первом слоге (а иногда и на среднем, напр.

Скакун лихой — ты господина  
Из боя вынес как стрела...  
И ей как мне ты не судья...  
Я — враг небес, я — зло природы...  
Все знать, все чувствовать...),

что касается этого ударения, то, приняв его во внимание, я не мог в точности ввести его в статистику. Дело в то<м>, что ударение это падает всегда на односложные слова, кот<орые> по силе ударяемости нюансируют от еле заметного ударения, зарегистрировать которое весьма трудно, напр.

Я звать в отчаянии стал (здесь произносится язвѣть). Точного критерия я не нашел и принужден был записывать «на слух», <внеритмическое ударение> я в статистику не ввел, во-первых, избегая произвола, а во-вторых, потому, что дробить эти 38 групп еще на мелкие деления (напр., на мужские и женские по рифме стихи), значило распылить окончательно исследование и тем удалиться от закона больших чисел (кстати забытого Белым: 596 стихов недостаточны для исследования ритма. Даже Демон (1093) достаточно мал).

2) Я, после некоторого колебания, отказался от установления связи между ритмом и логикой, аллитерацией и пр. факторами ритма. На протяжении большой поэмы все эти факторы взаимно перекрещиваются и дают так сказать интеграл — общую ритмическую тенденцию стиха. Эту общую ритмическую тенденцию и следует выяснять.

Теперь является вопрос, каким образом нам взвесить эту ритмическую тенденцию. Дело в том, что поэт связан языком. Ломоносов и Ал. Блок говорили на слишком различных языках, чтобы простым подсчетом пиррихий показывать, насколько ритмические тенденции Ломоносова отличались от Блоковских. Вопрос стоит иначе. Ритмическая тенденция есть стремление уклониться от возможных и вероятных форм ритма, указанных филологическим материалом автора.

Томашевского дает интересный материал для сопоставления содержащейся в нем авторской критики и сомнений по поводу метода определения ритмического «богатства» с соответствующим предложением А. Н. Колмогорова, реализованном в работах М. Л. Гаспарова.

Вывод ясен. Надо рассчитать, какую бы пропорцию занимали те или иные формы ритма, если бы поэт писал наудачу, не применяя к стихам «ритмического усилия».

Вопрос этот решается просто, пользуясь элементами теории вероятности. Достаточно высчитать вероятность каждой группы, выделенной цезурами и снабженной ударениями (вот здесь-то мне и пришлось ввести односложные слова вне ударений стиха), перемножить вероятности этих групп для каждого стиха (причем каждый стих имеет 4 формы, вероятности коих надо суммировать) и мы получим вероятность каждой данной группировки в *прозаической речи*; если же мы все эти вероятности разделим на общую вероятность четырехстопного ямба, то получим требуемую нам таблицу.

Так, язык Демона заключает в себе несколько меньше трети (0,3009) полных ямбических стихов, несколько более четверти стихов формы  $\cup/\cup/\cup/\cup/$ , столько же  $\cup/\cup/\cup/\cup/[ \cup ]$ , и малое количество иных стихов. Если же мы рассчитаем действительную пропорцию стихов Демона, то сразу нам бросаются в глаза отступления. Вот для сравнения маленькая табличка:

	Высчитанная вероятность (t)	Действительная вероятность (г)
$\cup/\cup/\cup/\cup/$	0,3009	0,2665
$\cup/\cup/\cup/\cup/$	0,2695	0,0750
$\cup/\cup/\cup/\cup/$	0,0658	0,0557
$\cup/\cup/\cup/\cup/$	0,2612	0,5095
$\cup/\cup/\cup/\cup/$	0,0175	0,0036
$\cup/\cup/\cup/\cup/$	0,0850	0,0897
	<hr/> 0,9999	<hr/> 1,0000

Ясно выступает, что к двум ритмам Лермонтов неравнодушен. Он избегает ритма  $\cup/\cup/\cup/\cup/$  и любит ритм  $\cup/\cup/\cup/\cup/$ . По расчетам Белого выйдет, напр., что ритмы  $\cup/\cup/\cup/\cup/$  и  $\cup/\cup/\cup/\cup/$  у Лермонтова приблизительно эквивалентны, а на деле — ко второму Лерм.<онтов> просто равнодушен, а первого избегает.

Для того, чтобы яснее увидеть ритмическое усилие, я ввел еще ряд функций. Из них упомяну след.<ующую>:  $\frac{r-t}{a}$ , где  $a$  есть вероятность стиха в прозаической речи (пропорциональная  $t$ . Избрал я ее, чтобы не получить слишком маленьких цифр, деля на  $t$ ).



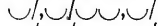
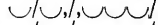
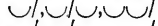
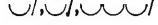
И здесь мы сразу замечаем еще одну особенность ритма Лермонтова.

В таблице ритма  $\cup/\cup/\cup/\cup/$  все значения этой функции  $\left(\frac{r-t}{a}\right)$  положительны для стихов, начинающихся амфибрахием, отрицательны для всех остальных, кроме одного ( $\cup/\cup/\cup/\cup/$ , но за малым количеством этого стиха — во всем Демоне ок. 20 — можно не придавать значения этому числу. Кроме того в нем амфибрахий занимает второе место. Вообще же говоря — излишняя строгость в расчетах такого рода так же вредна, как и излишняя приблизительность).

В таблице ритма  $\cup/\cup/\cup/\cup/$  все значения  $\left(\frac{r-t}{a}\right)$  отрицательны, но из них наименьшее отрицательное значение (т. е. наибольшее с абсолютной точки зрения) имеют  $\cup/\cup/\cup/\cup/$ ,  $\cup/\cup/\cup/\cup/$ ,  $\cup/\cup/\cup/\cup/$  и  $\cup/\cup/\cup/\cup/$ . Из них оба возможных в данном метре стиха, начинающихся на амфибрахий.


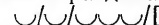
В таблице  $\cup/\cup/\cup/\cup/$  выписываю в порядке указанной функции (кот.<орую> можно назвать ритмическим усилием) ритмы, оставляя в стороне 2 размера, у кот.<орых> последняя цезура предшествует ударению

рифмы (т. к. благодаря малому количеству таких стихов цифры не имеют реального значения).

	t	г	ритмическое усилие 1
1) 	0,0266	0,1025	26,47
2) 	0,0605	0,1244	9,91
3) 	0,0539	0,1006	8,14
4) 	0,0111	0,0201	7,63
5) 	0,0803	0,1162	4,18
6) 	0,0263	0,0274	0,39





Здесь также стихи, имеющие вначале амфибрахий, вообще преобладают над стихами с ямбическим началом. В этой табличке ясно снова несоответствие метода Белого истине. Так как он обращает внимание лишь на средний столбец (кот. <орый>, впрочем действительно, имеет некоторое самостоятельное значение), то по его методу 4 и 6 формы равносильны, в то время как на самом деле 6 стих любим Лермонтовым гораздо менее 4-го и т. д. В этом столбце замечается совершенно случайная аналогия между числами и последней цезурой, в то время как вся таблица ясно показывает, что связь между ритмической тенденцией и формами стихов гораздо более произнесена с точки зрения первой цезуры<sup>1</sup>.

Просматривая табличку, можно заметить, что вторая цезура имеет тоже значение, хотя и гораздо меньшее, чем первая. И там Лермонтов любит амфибрахий и хорей, а иногда второй пеон и дактиль. Таким образом, пока в пределах Демона (ибо не следует слишком быстро обобщать выводы) мы устанавливаем закон градации ритмического значения цезур (или правильнее — групп, ограниченных цезурами).

Что касается мнения Белого о значении пиррихия, то это оправдывается только в 2-х случаях — в форме  и , а напр. в чисто ямбическом стихе мы видим явно противоположные группы. Пока я не делаю иных выводов, ибо нельзя, наблюдая одно явление, прийти к какому-нибудь общему закону. Я не хочу предвосхищать заключений о связи между литературным языком и ритмическими потребностями эпохи. Все это может показать только, как Вы говорите, — многолетний труд. Но в этом труде, мне кажется, эти 2 мысли — о значении цезур и о сравнении реального стиха с «возможным» — не ложны.

Остается еще один вопрос: выяснить роль связи между соседством пиррихия и цезур. Вы приводите очень яркий пример в Вашей статье. Но следует заметить, что часто индивидуальный пример ничего не говорит: мы получаем от стиха не только ритмическое впечатление и часто в первый момент не можем освободить впечатления ритмики от впечатления звуковых и логических сочетаний.

Поэтому я решаюсь снова обратиться к таблице. Но — пиррихия, собственно говоря, нет как такового, есть группы в три неударяемых слога и в 5. Оставляя последние в стороне, т. к. Лермонтов эти 5 слогов всегда развивал на 2 и 3, посмотрим, как относится Лермонтов к распределению этих групп. Может быть 4 формы:

- 1) 
- 2) 
- 3) 
- 4) 

<sup>1</sup> Эта зависимость заставила меня остановиться на значении ударения на первом слоге, но, т. к. оно ясно мне стало лишь после статистики, то в исследование ритма Демона я не ввел цифр, относящихся к этому вопросу.

Первая вообще дает отрицательные, близкие к предельной цифре (в Демоне  $\frac{r-t}{a} = -9,38$ ) значения ритмического усилия ( $-8,58, -7,88, -3,16, -5,68, -9,38$ ), то в то же время есть стих, у кот<орого>  $l = 11,08$ . Его форма  $\cup\cup\cup, \cup\cup\cup, /[\cup]$ , прим.:

На вышине гранитных скал ...  
Из-за горы тихонько встанет  
И на тебя украдкой взглянет ...

и т. д.

В той форме, где пиррихий на 3-ем месте — цифры этой группы — 0,39 и 7,63. Те стихи, где она встречается 2 раза, имеют показатель  $+1,51$ , прим.,

И в монастырь уединенный.

Впрочем форма эта часто примет «добавочные» ударения, прим.:

Он далеко, он не узнает ...  
Он презирал, иль ненавидел ...

и т. д.

Второе деление  $\cup, \cup\cup$  опять-таки в некоторых формах повышает, в некот.<орых> понижает значение  $l$  и в общем колеблется от  $-6,51$  до  $+26,47$ . То же можно сказать про третье. Последнее же слишком редко.

Иначе говоря, характер деления пиррихия не играет сколько-нибудь заметной роли в ритмике<sup>2</sup>. Остается след.<овательно> 2 отдельных элемента: положение пиррихия и градация цезур.

Еще остается выяснить один вопрос — как судить о «богатстве» ритма, и на него приходится ответить только — показания таблицы этой величины не дадут. Большая или меньшая сумбуриность ритмов, понятно, не говорит о «богатстве» (понимаемом, понятно, положительно). При помощи некоторых функций я пришел к возможности выразить *ритмическую работу*, но лишь при той гипотезе, что ритмические усилия не влияют на выборку филологического матерьяла, иначе говоря, что таблица величин  $a$  и  $t$  не изменилась бы, если бы мы взяли Демона или Героя нашего времени, — а это предположить очень трудно, проверить же я не пытался.

Но и эта величина (я не вхожу в ее подробное выведение, т. к. не хочу у Вас отнимать время математическими выкладками, еще не получившими

значения. Упомяну лишь формулу работа  $\frac{r-a}{a} \cdot g$ . Понятно, все эти члены приходится суммировать, так что в результате мы имеем

$\sum \frac{r-a}{a} \cdot g$ ) и эта величина даст нам понятие лишь о количестве, а не о качестве ритмического труда.

Итак — вот в основных чертах метод и результаты исследования 4-х стопного ямба. Полезность их будет ясна, понятно, только после исследования целого ряда поэтов.

Но мне кажется, что метод этот научнее метода Белого и не только потому, что в нем больше математики и меньше рисунков.

К письму прилагаю табличку Демоновских ритмов. Надо сказать, что точность ее не слишком велика. Не являясь профессиональным счетчиком, я совершал ошибки, и даже одну заметил при переписке, но во всяком случае ошибки эти весьма слабо влияют на результаты (в таблице 1 подлежат сомнению 2 цифры после запятой).

<sup>2</sup> К тому же результату мы придем, если будем пользоваться, подобно Белому, только таблицей пропорции форм.

В результате мне могут сказать, что — это слишком обширный эксперимент для доказательства закона градации цезур, что ухо, несмотря на свою неточность, могло дать такие же результаты. Пусть так. Но пока ничто не мешает мне попытаться произвести исследования дальше (в настоящее время я начал разбор Евгения Онегина, в коем 5309 стихов, и кот.<орый> даст поэтому более точные результаты, чем Демон), — и б. м. я приду к чему-нибудь, чего ухо не даст. Во всяком случае, эта статистика не получит связи с теософией, ибо есть пропасть между историей формы и научной эстетикой, между *Le rythme poétique, par R. Souza* и напр., *Divagations St. Mallarmé* или, если уступить иным мнениям — *Oeuvre de R. Ghil*, и в этом смысле Белый прав, противопоставляя искания Бодлэра, Верлена и пр. анкетам о свободном стихе.

Примите уверения в совершенном почтении

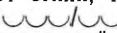
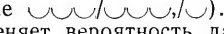
Б. Томашевский.

Liège, Place des Carmes 3.

B. Thomachevsky.

Глубокоуважаемый г-н Брюсов!

В декабре минувшего года я получил от Вас записку в ответ на мое письмо, кот.<орая> придала бодрость мне к дальнейшей работе и дает смелость писать Вам вторично. Важные обстоятельства мешали мне заняться серьезно делом изучения ритмики. Этим объясняется, что только теперь окончил я работу над текстом Евгения Онегина. Этим я пользуюсь, чтобы заодно сообщить Вам результаты этой работы и исправить те неизбежные промахи, кот.<орые> допустил я в первом письме. Я говорю не о цифрах: ошибки в них не влекут за собой сколько-нибудь значительных погрешностей в результатах, необходимых для заключений. Дело в самом методе.

От Вас, м. б., не ускользнуло, что основной мыслью моей работы было и остается — проследить взаимное влияние *языка* и *ритмики*. Мне казалось, что изучение ритмики без изучения языка дело более или менее рискованное, «беспочвенное». На ритмику я смотрел как на уклонение поэта, вызванное инстинктом выбора, от естественной ритмики, определяемой ритмическим богатством языка. Но — вот здесь-то и заключается недостаток моего метода — откуда мы узнаем об этом ритмическом богатстве языка? Естественным было мое первое заключение: брать за таковое — ритмическое богатство разбираемого произведения. Мне казалось неправильным судить о языке произведения по прозе того же автора. От прозы до поэзии, к сожалению, в нашей литературе путь довольно велик. Ясно, что в стихах поэт говорит несколько не тем языком, что в прозе. Это факт, и нам безразлично его толкование. Но чисто математический анализ привел меня к заключению, что ритмическое богатство языка механически деформируется одним тем, что этот язык воплощается в рамки данного метра. Это понятно, если, напр., вспомнить, что существуют стихи, тесно связанные с данной группировкой слогов. (Напр. группа ) может встретиться только в стихе ). Ясно, что самый факт употребления таких стихов изменяет вероятность данной группы. Я не буду останавливаться на доказательствах: без математических обозначений мне трудно выпукло представить данное явление.

Но при вычислении вероятностей разных форм, нам надо иметь дело с девственным, не измененным стихами языком. Что это за язык? Для метода, принятого мной, — это Х. Его надо искать не только в пределах четырехстопного ямба, но и в других размерах. Только полное изучение всех поэтических произведений данного поэта данной эпохи (ибо замечу — нет ритма Пушкина, а есть ритм Руслана и Людмилы, ритм Евгения Онегина и т. д. Даже в Евгении Онегине можно проследить изменения ритма от первой главы до последней), только оно даст нам возможность судить о языке поэта. Этим я подчеркиваю неполноту примененного к Демону и Е. О. моего метода. В работе моей не разделены 2 слагающиеся явления —



механическое изменение языка и ритмический выбор поэта. Тем не менее, б. м., и эта работа, кот. <орую>, понятно, придется переделать, может представить некоторый интерес, т. к. дает возможность наблюдать обычно незамечаемые свойства нашего четырехстопного ямба.

Вторая поправка — это излишнее увлечение математикой, введение лишнего, не разъясняющих нам ничего функций.

Я сокращаю их до  $\alpha$  — вероятность стиха в прозаической речи,  $\nu$  — вероятность стиха в пределах четырехст. ямба,  $\rho$  — вероятность стиха *наблюдаемая* (в то время как  $\alpha$  и  $\nu$  даны методом теории вероятности из

таблицы ритмик языка) и наконец модуль сравнения  $\frac{\rho - \nu}{\alpha} = \epsilon$ , ко-

т. <орый> я назвал ритмическим усилием. Этот  $\epsilon$  положительно необходим для суждения о стихе.

Третья поправка — терминологическая. У нас принято говорить о *цезуре* применительно к 4-хстопному ямбу. На самом деле это слово следует приберечь для явления, наблюдаемого лишь в 5-ти- и 6-тист. ямбе. В этих 2-х ритмах существуют и разделения, аналогичные разделениям стиха 4-х-стопного, но помимо этого, — лишь одна (а в 5-тистопном иногда и 2. Я не говорю о александрийском тернере, Пушкину неизвестном) остановка и одно соответствующее ей ударение могут быть названы цезурой. Извините, если я несколько отступлю от темы, чтобы сделать одну историческую справку об этой цезуре. Как известно, под цезурой у нас понимали положение остановки, перерыва, а не положение последнего перед ним ударения. В то время как традиция тонического пятистопного ямба знала 2 основные формы: I) ударение на старой стопе, а остановка после 4,5 или 6 слога — цезура одна и II) ударение и на первой и на 3-ей стопе — пятистопный тернер (я говорю о пятистопном ямбе иных, кроме русского, языков), — французский декасиллаб знал лишь одну форму цезуры — и ударение и остановку на 4-ом слоге. Пушкин до 1829 года подчинялся понятию по-своему французскому правилу: он делал остановку на 4-ом слоге, но ударение ставил безразлично — на 2-ом и на 4-ом слоге. Такое толкование цезуры во Франции мы встречаем разве у Виллона, кот. <орый> писал стихи с ударением на 3-ьем слоге и с цезурой, т. е. остановкой, на 4-ом:

En lavaille de jambes a meseaulx;  
En raclure de piedz et vieux houseaulx.\*

Впрочем и здесь я не осведомлен о произношении  $e$  muet в XV веке (В валлонском языке напр.  $e$  muet иногда достигает звонкости  $\acute{e}$ ), но ни у Rousseau, ни у других поэтов 10-сложн. <ого> стиха мы такого понимания цезуры не встретим<sup>1</sup>. И Пушкин, полагая, что следует канону французов, отступал от него настолько, что в его ранних стихах мы уже находим пятистопный ямб с двумя цезурами (трехстопный второй неон:  $\cup / \cup \cup \cup / \cup \cup \cup \cup /$ ): «В объятиях / игривого / мечтанья». И следовательно, он глубоко ошибался, полагая, что только в Домике в Коломне (если не ошибаюсь: у меня нет под рукой хорошего издания Пушкича) сделал нарушение французского обычая.

Но это лишь к слову, ибо я хотел подчеркнуть двойственное понятие цезуры (ударения и остановки), и его чисто ритмический характер, только суммирующий подчиненные стопы. В четырехстопном ямбе это ударение цезуры является обычным ударением на стопе. Там каждое ударение вызывает остановку. Градация этих ударений дело настолько тонкое, что ее нельзя закрепить терминологией. Цезура же допускает соседство других ударений, иногда равных ей по силе, но не эквивалентных ей в каком-то

\* Fr. Villon, Ballade. — в кн.: François Villon, Poésies complètes. Paris, Gallimard, [1934], p. 84 (Л. Ф.).

<sup>1</sup> Понятно, я говорю о классическом декасиллабе, а не об употреблявшейся иногда Мюссе и др. системе 5.5.

особом ритмическом отношении, в котором всегда решающим судьей является ухо. Поэтому я примыкаю ко мнению традиционных французских просодистов, отрицавших за октосиллабом цезуру и считая, что напр., анализу ритмики, совершенному Робером Суза (и, впрочем, построенному на неавторитетном приеме «примеров») повредило недостаточно отчетливое различие ритмической цезуры и логического ударения (кроме того он упускает из виду второе качество цезуры — остановку). Впрочем — не смею возражать французам по вопросам французской ритмики, тем более, что это имеет слишком косвенное отношение к делу. Но важно в настоящий момент, когда на очереди стоит вопрос о ритме, когда спешат делать заключения из не найденных еще фактов, когда доходят чуть ли не до отрицания существования четырехстопного ямба (по крайней мере, мне сообщают, что нечто подобное пытался сделать г-н Недоброво в «Обществе ревнителей художественного слова»), \* в эту минуту важно осознать терминологию — тот аппарат, с кот.<орым> мы подходим к явлению.<sup>2</sup> Нам надо дискредитировать все наружно глубокомысленные термины, заимствуемые из музыки, где только они и имеют строгий смысл, вроде — «мелодия стиха, гармония стиха» (еще, кажется, никто не дошел до контрапункта в стихах) и создать строгую терминологию, при которой в этих заимствованиях не было бы нужды. Б. м. цезура и мелочь, но не следует пренебрегать и мелочью. У нас есть боязнь быть смешным, уклоняясь от традиционного словопотребления. Страшнее быть смешным — когда эта обычная терминология увлекает нас в противоречия и не дает возможности различить явления. Все это и банально и необходимо.

После этого длинного, и, быть может, излишнего вступления, позволю себе взять роль гида по прилагаемой таблице ритмики Евг. Онег. И здесь необходимо некоторое предисловие. Размеры Онегина позволили мне поставить исследование шире, чем исслед.<ование> Демона. Здесь я отдельно исследовал стихи женской и мужской рифмы, стихи с добавочным ударением и без оног. О добавочном ударении вопрос ниже, а о женских и мужских сгихах замечу, что данные об них отличаются вообще замечательным параллелизмом. Вообще можно сказать, что характер рифмы не влияет на предпочтение, оказываемое поэтом тому или иному стиху, не влияет на ритмическое восприятие. Словно ритм воспринимается только до ударения рифмы. Сама же рифма — вне ритма. Это правило не распространяется на дактилическую рифму, характеризующую какой-то тесной, традиционной, лишь ныне нарушаемой связью с некоторыми ритмами. (Как раз над этим вопросом работает один мой знакомый и я не знаю результатов его работы.) Поэтому я прилагаю таблицу без различия рифмы. Что касается стихов с добавочным ударением, то я их не выделяю в таблице, т. к., при малом их количестве, их бесцельно разбивать на 30 с лишним форм. Я не буду говорить о технической стороне работы, усложнившейся соблюденным в главной части произведения условием строфности, благодаря кот.<орому> количество стихов с женской и мужск.<ой> рифмой не явилось результатом свободного выбора поэта, а непременно из 14 стихов имеется 8 мужск.<ой> рифмы и 6 женской.



Т. к. Е. О. и Демон мною разработаны по одному и тому же методу, то ритмики их удобно сравнивать. Ради этого я прибавил графу е для Демона. Первый взгляд на таблицы убеждает нас в необычном сходстве чет. ст. ямба Е. О. и Демона. Очевидно, характер произведения мало

\* Доклад Н. В. Недоброво был прочитан 26 марта 1911 г. См.: Валериан Чудовский. Собрания и доклады. — «Русская художественная летопись», 1911, май, № 9, стр. 142—142. Доклад напечатан в журн. «Труды и дни», 1912, № 2, стр. 14—23 <Л. Ф.>

<sup>2</sup> Отмечаю я это также потому, что <в> Вашей статье в Аполлоне говорилось все время о цезуре в 4-хст. ямбе и, в противоположность г-ну Суза, понимающему под цезурой только ударение, Вы понимаете под ней только остановку.

влият на суммарную ритмику произведения. Констатируя это, я в то же время отказываюсь судить об эстетическом значении стихов. Таблицы говорят лишь об их ритмическом значении. Этот факт имеет еще то значение, что указывает на опасность полагаться на простое впечатление. Теперь совершим краткий обзор таблиц.

1. Сравнивая попарно стихи до 16, сравнивая 17 и 18, 21 и 22 (к сожалению, по своей редкости 29 и 30 не подлежат сравнению, хотя, случайно, не противоречат общему правилу), мы одинаково как в Евг. Он., так и в Демоне замечаем предпочтение стиха, начинающегося амфибрахией, стиху, начинающемуся ямбом. В Евг. Онегине особенно резко избегаются все стихи, где конец стопы совпадает с разделением стиха (см. стихи 1, 9, 17, 19, 25, 31, 33 и 35-ый). В Демоне это не так отчетливо, и напр. в стихах 9 и 33 мы даже видим положительный с. Итак — Пушкин более чем Лермонтов избегал совпадения разделений с концами стоп, он менее скандировал свой стих. Меж тем непосредственное восприятие может нам обмануть в этом отношении.

II. Сравнивая в стихах 7 и 8, 15 и 16, 27 и 28 и 36 (но — противоречие в стихах 5 и 6, неясность в 21—24, а для Демона в 28), мы заключаем, что стихи, в которых последняя остановка непосредственно предшествует рифмующему ударению, вообще употреблялись значительно чаще, чем следовало ожидать. Да позволено будет объяснить это несколько прозаически — потребностями рифмы: легче найти короткое рифмующее слово, чем длинное. Такое объяснение, отрицающее ритмическую ценность явления, подтверждается рядом исключений: в чисто ямбическом размере (5 и 6) амфибрахий, предшествующий рифме, парализует эту притягательную силу коротких рифм; стих 24-ый совершенно отсутствует и в Демоне и в Евг. Онегине, очевидно по аналогии со сходным по первому члену 20-ым стихом, — хотя оба эти стиха можно реализовать, пользуясь языком (группа  присутствует в Демоне в стихе 28: «прислушается к ветру», или «кочующие караваны». Впрочем это единственные стихи данного типа). Стих 27, хотя и любим Лермонтовым, но избегается в Онегине, наоборот, стих 28 любим в Онегине и совершенно отсутствует в Демоне, хотя языку Демона он не противоречит (группа  присутствует в 26, 9, 34, 31, 33 и 21 стихах, напр. «он не встречал (сопротивленья», «едва, едва переступая», «однообразной чередой» и т. д.). Очевидно, Лермонтов только в 8 стихе допускал, чтобы перед короткой рифмой стояло короткое слово. В Онегине это допущено также в 28 стихе. Кроме того, можно подметить по стихам, имеющим пеон лишь в первом диподе, в сравнении со стихами с 2-мя пеонами, что, — вероятно, по чувству аналогии, — за первым длинным словом предпочитается второе тоже длинное. Этим объясняется отсутствие 20 и 24 стиха в обоих разбираемых произведениях.

Воздержусь от других замечаний. Особенно сильные расхождения Демона и Онегина отмечены у меня знаком NB. Из них малообъяснимым остается 2 стих. Вероятно, здесь имеет влияние двойное совпадение стопы с разделением и след. <овательно> стих этот подтверждает 1-ое заключение.

Теперь перейдем к отсутствующему в таблицах вопросу о дополнительных ударениях. Т. к. в Демоне я их не выделил из стихов без такового, то сравнивать нам не с чем, поэтому и цифр не привожу. Во-первых — природа этого ударения в Онегине и Демоне одинакова. Это всегда односложное слово (я знаю, что бывают и много рода добавочные ударения, но для Пушкина и Лермонтова и в 4-ст. ямбе они были бы ошибкой. Вообще, мне кажется, в таком случае мы имеем дело с особой ритмической фигурой. Так стих:

Тайна? Ах, вот что! Как в романах? Я ...

кажется мне воспоминанием о следующем построении 4-хстопного ямба:

Тайна?

Ах вот что! Как в романах? Я ...)

Распределение этого ударения зависит почти исключительно от качества первого члена стиха. Так — спондеическая форма /,/, явно избегается, хотя и существует. Зато палимбакическим началом стихи Онегина изобилуют: «Лай, хохот, пенье, свист и хлоп».

Вдруг ветер дунул, *загашая* ...

Все встали. Он к дверям идет.

Лай мосек, чмокание девиц.

Шум, хохот, давка у порога.

С ним вместе ехать и с собой

Взять также ящик боевой.

Палимбакий играет ту же роль в Онегине, что и амфибрахий. Это и есть главная фигура дополнительного ударения.

Относительно часто дополнительное ударение в стихах с IV пеонимом в первом диподии. Эти стихи особенно склонны принимать дополнительное ударение. Оно как бы восполняет исчезнувшее ударение второго слога. Так на

479 стихов формы IV п. + IV п. 87, т. е. свыше  $\frac{1}{6}$  имеют это ударение,

в то время как на 1425 стихов полного ямба — только 79, т. е. ок.  $\frac{1}{18}$ ;

в стихах с полным первым диподием и IV пеонимом во втором — на 2526 стихов только 118, т. е. ок.  $\frac{1}{22}$  (в стихах типа IV п. + 2 ямба на 350 стихов

92 с доб.<авочным> уд.<арением>, т. е. ок.  $\frac{1}{6}$  подобно ритму IV п. +

IV п.). В стихах II п. + IV п. добавочное уд.<арение> отсутствует (на 23 стиха). В стихах формы II п. 2 ямба добавочное уд.<арение> имеется в  $\frac{1}{11}$  стихов (44 из 514-ти), хотя не чувствуется, чтобы *io più a maiori* пред-

почитался бы сравнительно с палимбакием<sup>3</sup>.

Этим я закончу обзор. Сравнение таблиц даст больше моих объяснений. Прошу позволить мне в случае, если работа моя приведет к каким-нибудь интересным результатам, известить Вас о них, ибо, вероятно, Вам не чужды вопросы ритмической оценки 4-хостопного ямба.

Остаюсь уважающий Вас

B. Thomachevsky.

Liège. I.V.11

Place des Carmes 3.

<sup>3</sup> Не чуждо Пушкину и внутреннее добавочное ударение, но оно слишком редко, чтобы делать заключения. Примеры «Там будет бал, там — детский праздник», «Другой! ... Нет, никому на свете», «За ним строй рюмок узких, длинных», «Увял! Где жаркое волнение?», «У ней ключи взять от Анет» (этот стих я склонен считать с точки зрения Пушкинской ритмики слабым). Ясно, что для отчетливости внутреннего ударения важен перерыв перед ним.

Таблица 1

ТАБЛИЦА РИТМИКИ ДЕМОНА

$\omega/\omega_0/\omega_1$	$\alpha$	$t$	$\tau$	$l$	$\tau$
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,01299	0,1220	0,0595	-4,81	0,2124
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00401	0,0376	0,0576	+5,00	0,7707
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00505	0,0474	0,0275	-3,94	0,1221
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00167	0,0156	0,0238	+4,91	0,3163
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00447	0,0419	0,0311	-2,42	0,1854
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00189	0,0177	0,0247	+3,70	0,2983
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00149	0,0141	0,0238	+27,62	0,3544
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00050	0,0046	0,0185	+6,51	0,6660
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00335	-0,0315	0,0027	-8,58	0,0005
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,01176	0,1104	0,0339	-6,51	0,0634
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00610	0,0572	0,0082	-8,03	0,0003
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00025	0,0024	0,0000	-9,38	0,0000
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00182	0,0005	0,0018	-7,88	0,0009
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00387	0,0363	0,0174	-4,62	0,0654
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00219	0,0205	0,0110	-4,34	0,0444
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00007	0,0097	0,0000	-9,38	0,0000
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00427	0,0400	0,0265	-3,16	0,1383
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00118	0,0112	0,0045	-5,68	0,0121
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00120	0,0113	0,0247	+11,08	0,4807
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00035	0,0033	0,0000	-9,38	0,0000
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00280	0,0263	0,0274	0,2389	0,3218
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00118	0,0111	0,0201	+7,63	0,3218
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00856	0,0803	0,1162	+4,18	1,4595
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00283	0,0266	0,1025	+26,47	3,5711
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00574	0,0539	0,1006	+8,14	1,6619
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00645	0,0605	0,1244	+9,91	2,2753
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00015	0,0014	0,0101	+57,95	0,6699
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00012	0,0011	0,0082	+58,95	0,5521
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00144	0,0135	0,0018	-8,12	0,0005
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00042	0,0040	0,0018	-5,24	0,0057
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00093	0,0087	0,0101	+1,51	0,0999
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,02000	0,0188	0,0302	+5,70	0,4252
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00612	0,0575	0,0485	-1,47	0,3351
$\omega/\omega_0/\omega_1$	0,00000	0,0000	0,0009	—	—

 $\Sigma$ 

15,3675

Обозначения:

 $\alpha$  — вероятность стиха в прозаической речи, $t$  — в исключительно 4-хст. ямбе, $\tau$  — действительная вероятность, $l$  — ритмическое усилие.  $l = \frac{\tau - t}{\alpha}$ , $\tau$  — ритмическая работа.  $\tau = \frac{\tau - \alpha}{\alpha} \cdot \tau$ , $l$  меняется от -9,38 до  $+\infty$ ,  $\tau$  — от -0,25 до  $+\infty$

Таблица II

## ЕВГЕНИЙ ОНЕГИН

	α	ν	ρ	ε	ε в Демоне	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	0,0107	0,103	0,052	-4,74	-4,81	NB
υ,υ,υ,υ,υ,υ	0043	41	42	+0,02	+5,00	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	43	41	24	-4,06	-3,94	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	19	18	33	+8,25	+4,91	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	45	43	36	-1,70	-2,42	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	18	17	25	+4,16	+3,70	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	19	19	28	+4,71	+6,51	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	9	8	28	+23,20	+27,62	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	0,0302	0,268	0,268			
υ,υ,υ,υ,υ,υ	37	35	25	-2,68	+0,39	NB
υ,υ,υ,υ,υ,υ	14	14	18	+2,76	+7,63	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	80	79	106	+3,01	+4,18	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	35	35	122	+24,67	+26,47	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	49	48	78	+6,20	+8,14	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	54	52	112	+11,30	+9,91	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	2	2	9	+42,...	+58,...	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	1	1	5	+51,...	+59,...	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	0,0272	0,265	0,475			
υ,υ,υ,υ,υ,υ	37	36	4	-8,72	-8,58	отсут. в Демоне
υ,υ,υ,υ,υ,υ	93	90	31	-6,29	-6,51	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	52	51	15	-6,89	-8,03	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	2	2	—	-9,67	-9,38	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	15	14	5	-6,60	-7,88	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	28	27	26	-0,32	-4,62	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	22	21	16	-2,37	-4,34	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	1	1	—	-9,67	-9,38	отсут. в Демоне
υ,υ,υ,υ,υ,υ	0,0249	0,241	0,097			
υ,υ,υ,υ,υ,υ	45	43	25	-4,10	-3,16	X NB
υ,υ,υ,υ,υ,υ	17	16	12	-2,44	-5,68	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	19	18	16	-1,06	+11,08	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	8	8	12	+6,03	-9,38	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	0,0088	0,085	0,066			
υ,υ,υ,υ,υ,υ	Искл. явление, см. гл. 7, 37,6-й стих.				-9,38	отсут. в Демоне
υ,υ,υ,υ,υ,υ	1	1	0,0006	0,00	-9,38	отсут. в Е. О.
υ,υ,υ,υ,υ,υ	18	18	0,004	-7,75	-8,12	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	3	3	0, <00>*	-9,86	-5,24	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	0,0022	0,0022	004			
υ,υ,υ,υ,υ,υ	15	15	14	-0,58	+1,51	NB
υ,υ,υ,υ,υ,υ	32	31	38	+2,15	+5,70	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	50	48	35	-2,66	-1,47	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	2	1	3	+9,32	+6,72	
υ,υ,υ,υ,υ,υ	0,0099	0,096	0,090			
υ,υ,υ,υ,υ,υ	0,1032	1,000	1,000			

\* Цифры после запятой зачеркнуты — Л. Ф.

## К 60-летию К. Ф. ТАРАНОВСКОГО

В июне 1971 года исполняется 60 лет одному из виднейших современных стиховедов-славистов — Кириллу Федоровичу Тарановскому, автору фундаментальной монографии «Руски дводелни ритмови», которая уже много лет является настольной книгой для всех, изучающих русскую метрику и ритмику.

К. Ф. Тарановский родился в семье известного русского правоведа, профессора Юрьевского (ныне Тартуского) университета. Проживая на территории Эстонии, семья оказалась за пределами СССР. Филологическое образование он получил в Югославии, под руководством крупного специалиста — Александр Белич. Здесь, в Белградском университете, в 1941 г. он защитил как докторскую диссертацию свою работу о ритмике русских двухсложных размеров. В 1953 г. она вышла отдельной книгой. С середины 1950-х гг. К. Ф. Тарановский работает в Америке, сперва в Бёркли, потом в Гарварде; американская славистика многим обязана его деятельности. Его статьи последних лет печатались во многих американских и европейских журналах и сборниках, в том числе и в СССР («XVIII век», сб. 7).

Для того, чтобы оценить значение основного исследования К. Ф. Тарановского, нужно вспомнить, в каком состоянии находилось русское стиховедение в 1930-х гг., когда спала первая волна стиховедческих исследований, начало которым было положено Андреем Белым. С одной стороны, имелись образцовые по точности статистические исследования ритма отдельных размеров у отдельных авторов, очень немногочисленные (главным образом, в работах Б. Томашевского); с другой стороны, имелась общая концепция фонологической основы русских стихотворных размеров, разработанная Р. Якобсоном и Н. Трубецким, но не проверенная на достаточно большом статистическом материале. Книга Тарановского перекидывала мост между этими двумя достижениями русского стиховедения. То, что сделал Томашевский для нескольких десятков тысяч стихов 4- и 5-стопного ямба Пушкина и его современников, то сделал Тарановский для 300 000 стихов всех ямбических и хореических размеров от Ломоносова до Фета. В результате этой исполненной работы стало возможным наполнить конкретным статистическим содержанием введенные Якобсоном и Трубецким понятия ритмической константы, доминанты и тенденции; стало возможным сформулировать два основополагающих закона ритмики русских двухсложных размеров — закон акцентной регрессивной диссимилиации (чередования сильных и слабых стоп от конца стиха к началу) и закон восходящего зачина (стабилизации первого икта после первого слабого времени в стихе). Это было решением той проблемы метра и ритма, которая неотступно стояла перед русским стиховедением XX века. Все современные исследования ритмики русских двухсложных размеров не могут не исходить из понятий, установленных Якобсоном и Трубецким, и из законов, установленных Тарановским.

Продолжением основной работы К. Ф. Тарановского были его статьи о 4-стопном ямбе начала XX века в «Южнославянском филологе» (1955—1956), о метрике Мандельштама и о ритмике ямба А. Белого в «Между-

народном журнале по славянской лингвистике и поэтике» (1962 и 1966), о семантике 5-стопного хоря в русской поэзии после Лермонтова («Американо-славянские доклады на V конгрессе славистов», 1963). Эти работы подводят к другой краеугольной проблеме современного стиховедения — к проблеме «стих и смысл», к проблеме семантики метров и ритмов. Анализ «семантического ореола» 5-стопного хоря, связанного, благодаря лермонтовскому «Выхожу один я на дорогу», с мотивом «пути», как реального, так и метафорического, и анализ семантических ассоциаций «традиционного» и «нетрадиционного» ритма в 4-стопном ямбе Белого открывают дорогу для изучения научными объективными методами, через исторический анализ, пресловутого вопроса о взаимосвязи «формы» и «содержания».

Другой ряд работ К. Ф. Тарановского последних лет был посвящен вопросам фонетики стиха. Здесь, в традиционной области наименее научных и наиболее импрессионистических наблюдений, он делает то же, что делал в области ритмики: подводит под традиционные стиховедческие понятия обоснование, предлагаемое современной лингвистикой, рассматривает *enjambement* в свете теории синтагм (статья в «Международном журнале...» 1963), а звукопись — в свете теории фонологических дистинктивных признаков (там же, 1965). Его работы и здесь соприкасаются с проблемами семантики — на этот раз с проблемой семантики фона, разрабатываемой И. Фонадем.

Наконец, необходимо напомнить, что исследования К. Ф. Тарановского никогда не ограничивались русским стихом, как это часто бывает у русских стиховедов. Он исследовал просодию и цезуру сербского стиха; одна из самых интересных его работ посвящена взаимосвязи украинского и русского ямба («Южнославянский филолог», 1954—55); эта статья легла в основу книги об украинском стихе, над которой автор работает в настоящее время; наконец, целый ряд многообещающих направлений исследования намечен им в программной статье «Основные задачи статистического изучения славянского стиха», напечатанной в варшавском сборнике «Поэтика» (т. 2, 1966) и хорошо известной советским ученым.

Редакция и авторский коллектив «Трудов по знаковым системам» рады приветствовать заслуженного ученого в год его юбилея.

*По просьбе редакции «Трудов»*

М. Л. Гаспаров



*От редакции*

Настоящий том был окончательно сдан, когда в редакцию пришла горестная весть о кончине крупнейшего фольклориста, одного из пионеров семиотического литературоведения и культурологии, постоянного сотрудника наших сборников и Летних школ Петра Григорьевича Богатырева.

Разделяя общую для всех фольклористов и историков культуры скорбь по поводу этой трагической утраты, редакция «Трудов по знаковым системам» и оргкомитет Летних школ по вторичным моделирующим системам постановляют:

1. Посвятить памяти П. Г. Богатырева специальный VII-й том «Трудов».
2. Учредить в рамках Летних школ (раз в два года) специальные «Богатыревские чтения», посвящая им день, отведенный на изучение семиотических проблем фольклора и этнографии.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции . . . . .	5
<b>Миф, фольклор, религия как моделирующие системы</b>	
В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» . . . . .	9
Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал. Еще раз о проблеме структурного описания волшебной сказки . . . . .	63
Е. С. Семяка. Антропоморфные и зооморфные символы в четырех- и восьмичленных моделях мира . . . . .	92
А. М. Пятигорский. Замечания о структуре текста дхаммасанганы. II . . . . .	120
Л. Э. Мялль. К буддийской персонологии (Бодхисаттва в Аштасакрике Праджняпарамите) . . . . .	124
Вяч. Вс. Иванов. Об одной параллели к гоголевскому Виою . . . . .	133
<b>Семиотика культуры</b>	
Ю. М. Лотман, Б. А. Успенский. О семиотическом механизме культуры . . . . .	144
Ю. М. Лотман. Проблема «обучения культуре» как ее типологическая характеристика . . . . .	167
<b>Семиотика искусства</b>	
Б. А. Успенский. О семиотике иконы . . . . .	178
<b>Поэтика. Анализ текста</b>	
И. И. Ревзин. Грамматическая правильность, поэтическая речь и проблема управления . . . . .	224
О. Г. Ревзина, И. И. Ревзин. Семиотический эксперимент на сцене (Нарушение постулата нормального общения как драматургический прием) . . . . .	232
Т. В. Цивьян. Заметки к дешифровке «Поэмы без героя» . . . . .	255
Р. Д. Тищенко. Несколько примечаний к статье Т. Цивьян . . . . .	278
Ю. М. Лотман. Заметки о структуре художественного текста . . . . .	281
Б. М. Гаспаров, Э. М. Гаспарова, З. Г. Минц. Статистический подход к исследованию плана содержания художественного текста . . . . .	288
Приложение: З. Г. Минц, О. А. Шишкина. Частотный словарь «Первого тома» лирики А. Блока . . . . .	310
<b>Общие проблемы семиотического описания</b>	
И. И. Ревзин. Субъективная позиция исследователя в семиотике . . . . .	334
М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в теорию виджнянавады) . . . . .	345

Б. М. Гаспаров. Несколько замечаний о понятии языковой правильности . . . . .	377
Х. Удам. К вопросу о взаимоотношениях текста и комментария . . . . .	389
Р. М. Фрумкина, А. П. Василевич. Применение психометрических методов в лингвистических исследованиях . . . . .	396
М. М. Ланглебен. К проблеме границ естественного языка . . . . .	415
А. М. Пятигорский. О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии . . . . .	423
М. И. Лекомцева. К семантической характеристике глаголов говорения в Марининском кодексе . . . . .	437

### Трибуна

А. А. Зимин. О статье Ю. Лотмана «Об оппозиции <i>честь-слава</i> в светских текстах Киевского периода» . . . . .	464
Ю. М. Лотман. Еще раз о понятиях « <i>слава</i> » и « <i>честь</i> » в текстах Киевского периода . . . . .	469

### Публикации и обзоры

Б. М. Эйхенбаум. Поэзия и проза (Публикация Ю. Лотмана) . . . . .	476
Б. А. Успенский. Смена имен в России исторической и семиотической перспективе (К работе А. М. Селищева «Смена фамилий и личных имен») . . . . .	481
А. М. Селищев. Смена фамилий и личных имен . . . . .	493
К. П. Флоренский. О работах П. А. Флоренского (обзор) . . . . .	501
П. А. Флоренский: Пифагоровы числа . . . . .	504
Закон иллюзий . . . . .	513
Symbolarium . . . . .	521
Б. Л. Пастернак — критик «формального метода» (Публикация Г. Г. Суперфина) . . . . .	528
Письма Б. В. Томашевского В. Я. Брюсову (Публикация Л. С. Флейшмана) . . . . .	532
М. Л. Гаспаров. К 60-летию К. Ф. Тарановского . . . . .	545
От редакции . . . . .	547

## SISUKORD

Toimetuselt . . . . .	5
-----------------------	---

### Müüt, folkloor ja religioon kui modelleerivad süsteemid

V. Toporov. Mõnedest «ilmapuu» mõistega seotud arhailiste tekstide struktuurist . . . . .	9
J. Meletinski, S. Nekljudov, J. Novik, D. Segal. Veelkord muinasjutu struktuuralse kirjeldamise probleemist . . . . .	63
J. Semeka. Antropomorfsed ja zoomorfsed sümbolid nelja- ja kaheksaliikmelistes maailmamudeleis . . . . .	92
A. Pjatigorski. Märkmeid «Dhammasangani» teksti struktuurist. (II) . . . . .	120
L. Mäll. Buddhistlikust personoloogiast . . . . .	124
V. Ivanov. Ühest paralleelist Gogoli Viile . . . . .	133

### Kultuuri semiootika

J. Lotman, B. Uspenski. Kultuuri semiootilisest mehhanismist . . . . .	144
J. Lotman. «Kultuuri õppimise» probleemi tüpoloogilisest karakteristikast . . . . .	167

### Kunsti semiootika

B. Uspenski. Ikooni semiootikast . . . . .	178
--	-----

### Poeetika. Teksti analüüs

I. Revžin. Grammatiline õigekeelsus, poeetiline kõne ja juhtimise probleemid . . . . .	224
O. Revžina, I. Revžin. Semiootiline eksperiment dramaturgias (Normaalse suhtlemise postulaadi rikkumine kui dramaturgia võte) . . . . .	232
T. Tšivjan. Märkmeid A. Ahmatova «Kangelaseta poemi» dešifreerimiseks . . . . .	255
R. Timentšik. Mõningaid märkmeid T. Tšivjani artikli kohta . . . . .	278
J. Lotman. Märkmeid ilukirjandusliku teksti struktuurist . . . . .	281
B. Gasparov, E. Gasparova, Z. Mints. Statistiline mudel ja ilukirjandusliku teksti sisulise külje struktuuri uurimise probleemid . . . . .	288
Lisa: Z. Mints, O. Šiškina. Aleksanadr Bloki lüürika I köite sagedussõnastik . . . . .	310

### Struktuuralse kirjeldamise üldisi probleeme

I. Revžin. Uurija subjektiivsest positsioonist semiootikas . . . . .	334
M. Mamardašvili, A. Pjatigorski. Kolm vestlust teadvuse metateooriast (lühike sissejuhatus vidjaña-navāda teooriasse) . . . . .	345
B. Gasparov. Mõningaid märkmeid keele õigsuse mõiste kohta . . . . .	377
H. Udam. Teksti ja kommentaari suhete küsimusest . . . . .	389
R. Frumkina, A. Vasilevitš. Psühhomeetriliste meetodite kasutamine lingvistilistes uurimustes . . . . .	396
M. Langleben. Loomuliku keele piiride probleemist . . . . .	415
A. Pjatigorski. O. Rosenberg ja kirjeldava keele probleem buddholoogias . . . . .	423
M. Lekomtseva. Kõne tegusõnade semantilisest karakteristikast mari keeles . . . . .	437

### Tribüün

I. Zimin. J. Lotmani artiklist «Opositsioon «au — kuulsus» Kiievi aja ilmalikes tekstides» . . . . .	464
J. Lotman. Veelkord mõistetest «kuulsus» ja «au» Kiievi aja tekstides . . . . .	469

## Publikatsioonid ja ülevaated

B. Eichenbaum. Poesia ja proosa ( <i>J. Lotmani publikatsioon</i> ) . . .	476
B. Uspenski. Nimede vahetamise ajaloolisest ja semiootilisest perspektiivist Venemaal . . . . .	481
A. Selištšev. Perekonna- ja esnimede vahetamine . . . . .	481
K. Florenski. P. Florenski uurimustest. ( <i>ülevaade</i> ) . . . . .	501
P. Florenski:	
1. Pythagorase arvud . . . . .	504
2. Illusioonide seadus . . . . .	513
3. Symbolarium . . . . .	521
B. Pasternak — «formaalse meetodi» kriitik ( <i>G. Superfini publikatsioon</i> ) . . . . .	528
B. Tomaševski kirjad B. Brjussovile ( <i>L. Fleišmani publikatsioon</i> ) . . . . .	532
M. Gasparov. K. Taranovski 60. sünnipäevaks . . . . .	545
<i>Toimetuselt</i> . . . . .	547

## CONTENTS

<i>From the Editorial Board</i> . . . . .	5
---	---

### Myth, Folklore, Religion as Modelling Systems

V. Toporov. On the Structure of Some Archaic Texts correlatable with the Concept of the "World Tree" . . . . .	9
J. Meletinski, S. Nekhlyudov, J. Novik, D. Segal. More about the Problem of the Structural Description of Tales . . . . .	63
E. Semeka. Anthropomorphous and Zoomorphous Symbols in Four- and Five-Member Models of the Universe . . . . .	92
A. Piatigorsky. Notes On the Structure of the Text of the Dhammasaṅgani. II . . . . .	120
L. Mäli. About the Buddhist Personology (Bodhisattva in the Astasāhasrikā Prajñāpāramitā) . . . . .	124
V. Ivanov. On a Parallel to Gogol's Viy . . . . .	133

### Semiotics of Culture

J. Lotman, B. Uspenski. About the Semiotic Mechanism of Culture . . . . .	144
J. Lotman. The Problem of the "Teaching of Culture" as it's Typological Characterization . . . . .	167

### Semiotics of Art

B. Uspenski. On the Semiotics of the Icon . . . . .	178
---	-----

### Poetics. Analysis of Texts

I. Revzin. Grammaticality, Poetic Diction and the Problem of Grammatical Government . . . . .	224
O. Revzina, I. Revzin. The Semiotic Experiment in Eugene Ionescu's Plays "The Bald Prima Donna" and "The Lesson" . . . . .	232
T. Tsivian. Towards the Decipherment of "A Poem without a Hero" . . . . .	255
R. Timenchik. Some Remarks on the Preceding Article by T. Tsivian . . . . .	278
J. Lotman. Some Notes on the Structure of Artistic Texts . . . . .	281
B. Gasparov, E. Gasparova, Z. Mints. A Statistical Approach to the Study of the Content Plane of Artistic Texts . . . . .	288
<i>Supplement.</i> Z. Mints, O. Shishkina. A Frequency Dictionary of The First Volume of the Lyrics of Alexander Blok . . . . .	310

## General Problems of Semiotic Description

I. Revzin. The Subjective Position of the Scholar in Semiotics . . . .	334
M. Mamardashvili, A. Piatigorsky. Three Discussions on the Metatheory of Consciousness (A Short Introduction to the Theory of the Vijñānavāda) . . . .	345
B. Gasparov. Some Notes on the Concept of Linguistic Correctness	377
H. Udam. About the Relationship of Text and Commentary . . . .	389
R. Frumkina, A. Vassilevich. Psychometric Methods in Linguistic Studies . . . .	396
M. Langleben. About the Problem of Delimitations of Natural Language . . . .	415
A. Piatigorsky. O. Rosenberg and the Problem of Language of Description in Buddhology . . . .	423
M. Lekomtseva. Towards the Semantic Characterization of <i>Verba dicendi</i> in the Mariinsky Codex . . . .	437

## Discussion

A. Zimin. About J. Lotman's Article "On the Opposition « <i>HONOUR- GLORY</i> » in Secular Texts of the Kiev Period» . . . .	464
J. Lotman. Additional Notes concerning the Concepts " <i>GLORY</i> " and " <i>HONOUR</i> " in the Texts of the Kiev Period . . . .	469

## Publications and Reviews

B. Eichenbaum. Poetry and Prose (Published by J. Lotman) . . .	476
B. Uspenski. Name Changing in Russia in the Historical and Semiotic Perspective (concerning A. Selishchev's work "Changes in Family and Personal Names") . . . .	481
A. Selishchev. Changes in Family and Personal Names . . . .	493
K. Florenski. About the Works of P. Florenski . . . .	501
P. Florenski: Pythagorean Numbers . . . .	504
The Law of Illusion . . . .	513
Symbolarium . . . .	521
B. Pasternak — Critic of "The Formal Method" (Published by G. Superfin) . . . .	528
B. Tomashevsky's Letters to B. Bryusov (Published by L. Fleisch- man) . . . .	532
M. Gasparov, K. Taranovsky . . . .	545
From the Editorial Board . . . .	547

## ТРУДЫ ПО ЗНАКОВЫМ СИСТЕМАМ

### V

На русском языке  
Тартуский государственный университет  
ЭССР, г. Тарту, ул. Юликооли, 18  
Ответственный редактор Ю. М. Лотман  
Корректор Л. А. Аболдуева

Сдано в набор 8/V 1970. Подписано к печати 2/IX 1971. Бумага фабрики «Кохила»,  
типографская № 2. 60 × 90, 1/16. Печ. листов 34,5 + вклейка. Учетно-издат. листов 39,75.  
Тираж 1200 экз. МВ-08626. Заказ № 2863. Типография им. Ханса Хейдеманна, ЭССР,  
г. Тарту, ул. Юликооли, 17/19. II

Цена 4 руб. 50 коп.

**Цена 4 руб. 50 коп.**